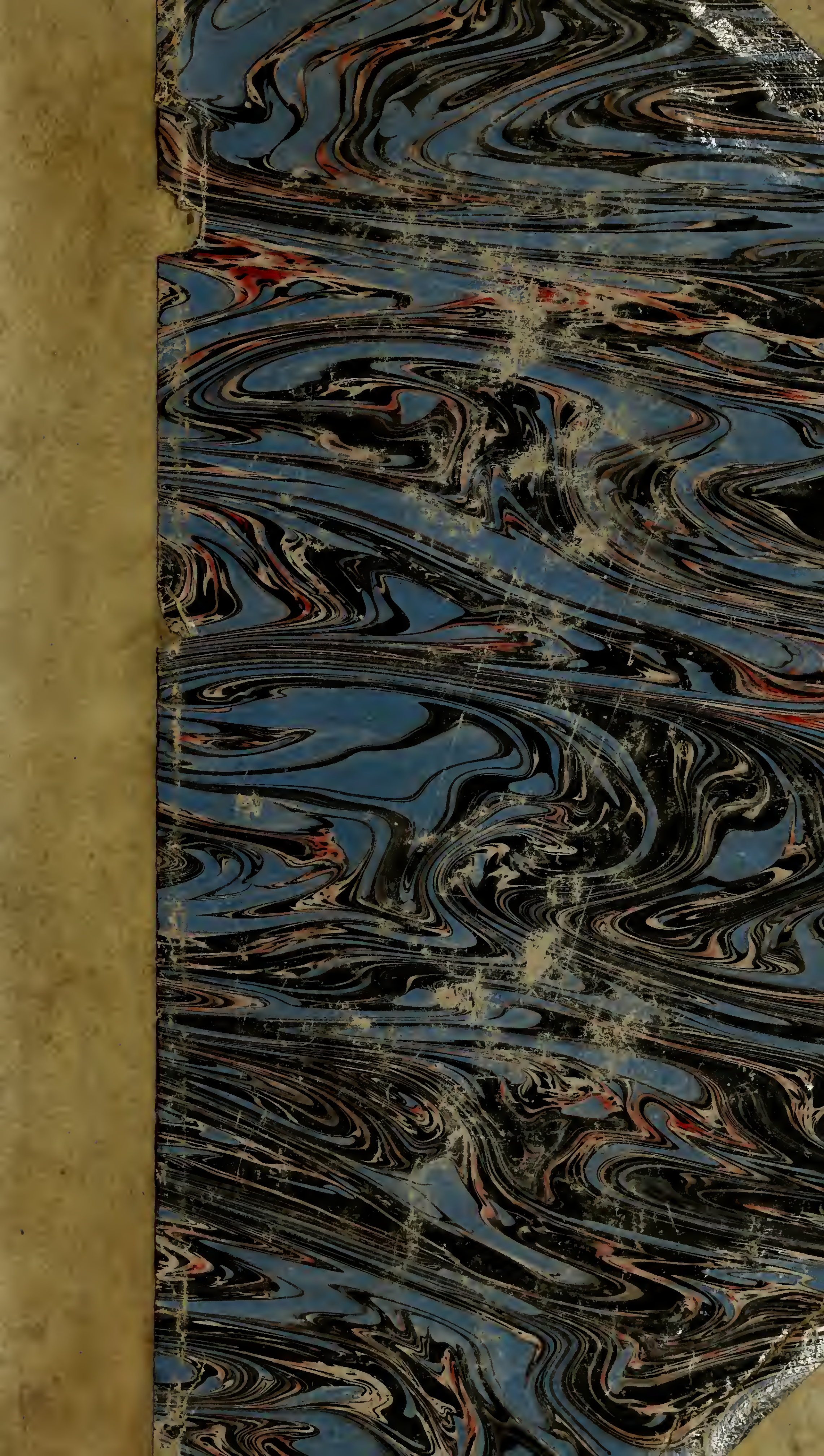


APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

VII

LA QUESTION SOCIALE ET L'ORDRE SOCIAL

OU

INSTITUTIONS DE SOCIOLOGIE

I

R. P. Albert Maria WEISS

DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

Traduite de l'allemand sur la 2e édition

PAR

L'Abbé Lazare COLLIN

PROFESSEUR A L'ÉCOLE SAINT-FRANÇOIS-DE-SALES DE DIJON

Avec la collaboration de M. J. MIGY, *professeur à Dijon*

VII

LA QUESTION SOCIALE ET L'ORDRE SOCIAL

OU

INSTITUTIONS DE SOCIOLOGIE

I



DELHOMME ET BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS
83, rue de Rennes, 83

LYON
3, avenue de l'Archevêché, 3

Seule traduction française autorisée et revue par l'auteur

INTRODUCTION

1. Manque d'intelligence pour les grands devoirs politiques et les questions sociales. — 2. Fautes et obligations des théologiens catholiques relativement à la question sociale. — 3. Le devoir de l'heure actuelle est la rénovation de la société. — 4. La science sociale. — 5. Importance de la science sociale en face du socialisme. — 6. Vers quel avenir marchons-nous? — 7. Moyens de succès.

1.— Manque d'intelligence pour les grands devoirs politiques et les questions sociales.

Si nous avions le pouvoir de réaliser à notre gré chacun de nos désirs, et de faire présent à la génération actuelle d'une de ces choses dont l'absence lui est préjudiciable, nous ne choisirions pas en dernier lieu la perspicacité politique et l'intelligence du bien commun. Le manque de l'une et de l'autre fait souffrir notre époque plus que de mesure. Plus nous entendons parler politique, plus le mot d'état vient frapper nos oreilles, moins nous rencontrons ce qui fait le grand politique et l'homme d'état.

Ce n'est pas pur hasard que nous n'avons plus des orateurs publics comme Burke et Pitt, des historiens comme Thucydide et Tacite, ou même seulement comme Niehbur et Macaulay. La cause en est tout entière dans la tendance et dans la direction intellectuelle de l'époque. Un Ranke n'a d'intelligence que pour les intrigues de cour et les subtilités diplomatiques. Soupçonnant à peine l'existence de ce qu'on appelle le Peuple, il ignore complètement celle de la Société. Il est facile, après cela, de comprendre à quels développements historiques ces hypothèses peuvent donner naissance.

Il en est de même dans les autres domaines de la

science et de la vie. Trop fréquemment l'économie politique n'est qu'un désert aride, où l'on marche des journées entières, à travers d'incommensurables plaines de chiffres, et de maigres broussailles de prétendues lois et de formules vides, sans pouvoir trouver l'oasis d'une grande pensée sociale. La presse actuelle, nous préférons la passer sous silence. Le droit social, le droit politique, le droit international, sont traités presque exclusivement au point de vue des intérêts de clocher, par les parlements qui en font des questions de parti. Le plus grand travail législatif moderne lui-même, le projet d'un code civil allemand, ne tient non seulement aucun compte des besoins sociaux de l'époque ; mais, par sa propension aux plus pures tendances dissolvantes et capitalistiques de l'école de Manchester, il ne suit ni plus ni moins qu'une voie anti-sociale. Et, ce qu'il y a de plus affligeant, c'est qu'aujourd'hui, à la fin du XIX[e] siècle, il se trouve des jurisconsultes qui, pour le défendre contre ce reproche, soutiennent que le droit privé n'a pas pour but de s'occuper de la société ; des jurisconsultes qui osent combattre l'idée on ne peut plus importante de la tâche sociale du droit privé, et qui enlèvent ainsi au monde toute espérance de voir triompher des vues salutaires (1) ; des représentants de cette opinion restrictive du droit et de son interprétation qui, pour parler comme Gneist, « a paralysé et fractionné l'état tout entier » (2). Les hommes d'état eux-mêmes donnent plus d'une fois l'exemple aux esprits peu cultivés, en traitant les points les plus importants du droit public et de la morale publique, avec une étroitesse et une bassesse de vues qui choquent l'homme du vulgaire.

A quoi bon leur faire remarquer qu'un des périls les plus pressants de l'époque est le libre cours laissé à la

(1) *Zusammenstellung der gutachtlichen Aeusserungen zu dem Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches.* Gefertigt im Reichs-Justizamt. Berlin 1890, I, 619.

(2) Gneist, *Rechtsstaat* (1) 157.

tendance absolutiste du droit public et à la tendance individualiste du droit privé, en d'autres termes au Libéralisme ? Pourquoi dire que la législation doit sacrifier sans pitié son inclination pour le partage inégal des charges et des obligations, et pour l'étouffement du sentiment de l'unité et de l'action commune ? Pourquoi en un mot cette tendance qui la porte vers un morcellement violent de la société ? A quoi bon crier qu'il est grand temps de faire sortir d'un isolement intentionnel l'économie politique, la jurisprudence et la politique ? A quoi bon faire toucher du doigt, que la liberté accordée à l'usure, aux accaparements, aux « *rings* », au morcellement des propriétés ; que la permission de jouer à la bourse, et de fonder des sociétés dans un but de spéculation ; que le manque de protection des faibles contre l'excès d'une concurrence effrénée ; que la liberté sans limites ébranlent le crédit général, corrompent la morale publique et mettent la société dans un état constant de surexcitation nerveuse et de convulsion ? Autant de choses qui impressionnent si peu ces hommes d'état, qu'on serait presque tenté de croire qu'ils désirent tous ces maux, afin de mieux continuer leur politique de perplexité et de frivolité, et de pouvoir se bercer d'autant plus commodément dans leur balançoire, que les partis se chicanent davantage entre eux. C'est seulement si le fils d'un ministre se brûle la cervelle, par désespoir d'avoir ruiné sa famille, ou si un de ces grands Messieurs voit ses économies disparaître dans le *krach* d'une banque ; c'est seulement quand des considérations de droit privé et des intérêts personnels les touchent, qu'ils commencent à ouvrir les yeux pendant quelques heures.

Ainsi nous avons donné l'explication de cette situation affligeante.

Placés en dehors de toute connexion avec la société, nous ne sentons, ni ne pensons plus avec elle. Depuis que l'État a fait de nous ses pensionnaires, pour ainsi

dire, tous nous sommes atteints par les terribles paroles que, dans un moment d'irritation, le baron de Stein a lancées contre l'odieux mécanisme de la bureaucratie ! « Ce sont des lettrés stipendiés, sans intérêt, sans propriété, et rien de plus. Qu'il pleuve ou que le soleil brûle ; que la prospérité publique monte ou baisse ; qu'on détruise les vieux droits, les droits traditionnels, ou qu'on les laisse subsister ; qu'on fasse de tous les paysans des manœuvres ; qu'on remplace la sujétion envers le seigneur par le servage à l'endroit des juifs et des usuriers, c'est le moindre de leurs soucis ». Et le baron de Stein a raison. Tout cela ne nous inquiète pas, parce que nous ne savons ni nous associer pour le travail, ni pâtir en commun. C'est pourquoi l'intérêt que nous pourrions retirer d'une telle situation s'est évanoui, et avec lui a disparu le coup d'œil qui nous permettrait de l'envisager. Nous manquons d'intelligence pour les intérêts du tout. Là où le cœur est devenu étroit, là aussi l'œil a perdu de son acuité. Aussi que se produit-il ? C'est qu'en dépit de tous les progrès dont nous nous glorifions, nous continuons toujours de vivre complètement selon l'esprit du Rationalisme et du vieux Libéralisme, considérant chaque événement du passé et chaque devoir du temps présent, comme des apparitions isolées dans le monde, et n'ayant qu'un seul but, celui de nous être utiles à nous personnellement et au parti auquel nous appartenons.

Ainsi nous envisageons les personnes, le droit concernant la propriété, toutes les libertés, pour lesquelles nous n'avons pas assez de paroles, la question sociale, les questions de mariage et d'école, le droit privé, le droit public lui-même, ainsi la législation dans toute son étendue. Mais que toutes ces choses aient des rapports avec des réalités qui les dépassent de beaucoup ; qu'avec chacune d'elles, on arrache ou on ajoute une pierre au grand édifice du monde ; que le tout doive s'effondrer si on ébranle ou démolit les parties isolées

qui le constituent ; que l'ordre du monde ait déjà été troublé plus d'une fois parce qu'on ne voulait pas croire à cette dépendance nécessaire (1), c'est à peine si nous y pensons. Il nous manque sinon l'idée, du moins la notion précise des grands rapports qui doivent exister entre les individus et le tout ; il nous manque, en un mot, le sentiment et l'intelligence de l'importance d'une société fortement unie.

Un exemple frappant de tout ceci, sans parler d'autres tendances économiques qui nous touchent de bien plus près, est le système protectionniste dans la forme sous laquelle Frédéric List l'a développé. Nous citons ce nom parce que, parmi tous les autres économistes marquants, il fut celui qui caressa le plus l'idée d'un organisme embrassant l'humanité tout entière. Néanmoins, il a basé son enseignement sur ces principes : un peuple, au début de son développement économique, doit revendiquer tant qu'il est faible la liberté complète pour l'écoulement de ses produits ; puis, quand ce peuple a grandi et s'est fortifié, au point de pouvoir se suffire à lui-même par sa propre activité industrielle, c'est alors qu'il doit fermer son commerce aux étrangers par le protectionnisme ; enfin, c'est seulement lorsqu'il est devenu si puissant qu'il n'a plus à craindre la concurrence étrangère, qu'il peut de nouveau ouvrir ses barrières.

Quelle adresse merveilleuse dans cet égoïsme ! Quel talent d'exploitation, que de faire publiquement abstraction complète de toute obligation sociale des peuples pris isolément, et de l'égalité de tous ! Quelle aberration de n'y point penser, peut-être ! Comme si tous les peuples avaient été créés pour se laisser donner des lois par un peuple idéal ! des lois qui leur seraient préjudiciables à tous et avantageuses à lui seul ! Mais ces subtilités sont trop fines pour avoir des chances de succès.

(1) Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, (7), 123 sq. 145.

Elles nous montrent jusqu'où est tombée la pensée que tous les membres de l'humanité dépendent les uns des autres, sont obligés à des services réciproques, par conséquent la grande pensée de la solidarité universelle, et du caractère organique de la société tout entière.

2.— Fautes et obligations des théologiens catholiques relativement à la question sociale.

Réveiller cette importante idée, la faire revivre dans les cœurs, est un des devoirs les plus impérieux de l'époque. C'est une dette dont doivent s'acquitter tous ceux qui ont à cœur la conservation de ce qui existe, et la restauration de ce qui est tombé : hommes d'état, représentants des peuples, jurisconsultes, publicistes, théologiens. Et ceux-ci ne doivent pas venir au dernier rang, car nous n'hésitons pas à avouer qu'en cette matière, nous aussi, nous avons plus d'une négligence à réparer. C'est à juste titre que nous accusons l'enseignement et la philosophie du droit des siècles derniers, d'avoir séparé le droit de la morale et de la religion, et d'avoir ainsi posé la base du morcellement et de l'isolement que nous venons de blâmer ; mais nous avouerons volontiers que, d'un autre côté, nous nous sommes trop détournés du droit, que nous l'avons trop abandonné à lui-même, comme une force à tout jamais déchristianisée. Par bonheur, la théologie morale ne nous permet pas d'éviter complètement l'étude du droit privé, quoiqu'en cette matière, nous puissions apporter une attention plus grande au droit commercial et au droit d'échange. Mais nous admettons, sans restriction aucune, que longtemps nous avons bien trop négligé le droit public, dont plus d'une partie, comme le droit criminel et le droit de procédure nous touche de si près, et surtout le droit politique, le droit international et le droit social.

En cela, nous devons suivre les exemples de nos grands vieux théologiens, de saint Thomas en particulier, dont le coup d'œil politique, et l'habileté à mettre en relief les rapports de chaque question de morale privée avec le bien public, produisent une admiration qui grandit cha-

que jour, à mesure qu'on le cultive davantage. Cette tâche est aussi plus facile au chrétien catholique qu'à n'importe qui. Il faudrait que quelqu'un eut abandonné complètement son Église, s'il avait laissé s'échapper de son esprit les idées d'unité, de disposition organique et d'obligation commune, liant le genre humain tout entier. Mais il faut de plus nous représenter ces idées dans toute leur clarté et dans toute leur justesse, à nous d'abord, puis à tous ceux sur lesquels nous pouvons avoir quelque influence.

C'est là une des grandes tâches que le spectacle de la question sociale nous recommande à un double titre. On peut se demander s'il ne serait pas opportun de fonder, dans quelque Université, une chaire d'apologétique, dans le but spécial de s'occuper de la question sociale, et de traiter cet important sujet avec toute la profondeur que l'exige la situation actuelle. Mais ce qui est encore plus important, c'est de rendre les idées dont il s'agit, tellement universelles, de les mettre si bien à la portée de chacun, qu'elles s'incarnent en nous tous et qu'elles dominent toutes nos paroles et toutes nos actions. C'étaient elles qui, jadis dans des jours meilleurs, animaient nos grands papes, et leur inspirait cette force réformatrice et unifiante, dont l'histoire donne d'éclatants témoignages. Ce ne fut pas leur adresse diplomatique qui leur assura l'influence dont ils jouirent, mais leur coup d'œil politique, leur action sociale, leur esprit éminemment catholique. Grâce à Dieu, nous pouvons nous glorifier de voir en Léon XIII un pape qui, sur ces matières, rappelle les jours les plus beaux de l'Église. Dieu veuille toujours donner à cette Eglise des pasteurs tels que l'exigent les besoins des temps !

3.— Le devoir de l'heure actuelle est la rénovation de la société.

Une nécessité qui s'impose à l'heure actuelle, c'est de comprendre à nouveau que l'humanité, en tant que formant un tout, ne peut se maintenir saine et vigoureuse, autrement que par le droit et le devoir, la morale et la religion, le sacrifice et l'action d'ensemble de chacun

des membres qui la composent. Depuis un siècle, elle ne fait qu'entendre les mots de liberté, d'indépendance et d'autonomie. Le Libéralisme, son ennemi, a exploité complètement à son profit cette période pendant laquelle il a régné en maître. Lui-même doit le reconnaître. Il s'est engraissé aux dépens de la société dont il n'est plus resté quele squelette, et voilà que ce squelette se désagrège de plusieurs côtés, et commence à tomber en morceaux. Pour le coup, il est temps, et grand temps de mettre un terme à ses envahissements et de réparer les ravages qu'il a causés, si toutefois ils sont encore réparables.

Ces ravages, on les comprend tous aujourd'hui sous le nom de « *Question sociale* ». Sans peut-être s'en douter, les hommes ont choisi le mot qui rend le mieux la maladie de notre époque. Oui, tout souffre, non seulement la vie économique, la vie politique et la vie morale, mais la société elle-même. Et on est pareillement dans le vrai, quand on dit que le devoir le plus pressant de l'époque est « *la solution de la question sociale* ». Il ne s'agit pas seulement de rétablir la justesse des rapports économiques, et de rendre saines les situations politiques ; il ne s'agit pas seulement du renouvellement de la famille et de l'éducation ; il ne s'agit pas seulement de relever la morale et la religion, quoique toutes ces nécessités se fassent sentir, mais il s'agit de régénérer la société.

4.—La science sociale. Ces mots : « *Question sociale* » sont, nous le savons, tombés en déconsidération. Mais la faute n'en est pas seulement aux socialistes, coupables de les avoir constamment sur les lèvres. Elle retombe peut-être encore davantage sur ces savants qui, pendant toute leur vie, ont pris à tâche d'introduire dans le domaine des autres sciences, la sociologie comme étant la base ou le dernier mot de toutes les branches du savoir. Cette entreprise, il est vrai, n'est pas complètement nouvelle ; elle n'est qu'une résurrection des tendances bien connues de

Hobbes et de Rousseau. Les modernes, Comte, Herbert Spencer et ses disciples, Post, Glumplowicz et beaucoup d'autres, se distinguent de leurs devanciers seulement en ce qu'ils mélangent dans le ferment des hypothèses les plus risquées de la philosophie du droit, inventées par ces derniers, tout ce que l'Évolutionisme panthéistique de Hégel, le Matérialisme de Darwin, l'Ethnologie moderne et l'Histoire de la civilisation, ont émis de plus monstrueux et de plus indigne de l'homme. Ainsi est née, de cette prétendue science sociale, une caricature de ce qu'on appelait jadis la Philosophie de l'histoire. C'est un amalgame scientifique exhalant une odeur de gibier faisandé, et dans lequel on flaire une origine anglaise, vu les crudités, les bizarreries et les ingénieuses fadaises qu'il contient.

Nous ne nierons cependant pas le mérite de cette tendance. En jetant dans un vase tout ce que notre époque sait et ne sait pas, et en remuant cette cuisine de sorcière, en présence de laquelle le monde demeure interdit, selon le mot de Bastian, elle a au moins produit un bien, celui de diriger les regards vers de larges horizons. Auparavant, le monde, dans son étroitesse de vues, ne cherchait que trop volontiers et trop exclusivement les causes des maux dont souffre la société, et les moyens de guérison, dans un rayon trop limité. Nous savons particulièrement gré à Herbert Spencer d'avoir appuyé d'une façon si expresse, dans son Introduction à la science sociale, sur la dépendance intime, qui, dans la vie sociale, existe entre les faits les plus éloignés. Car, en réalité, on ne peut jamais assez attirer l'attention de ce côté. Qui sait si ce n'est pas une fausse doctrine ayant pris naissance en Angleterre, qui manifeste actuellement ses effets dans les lois que l'Italie se donne, ou dans les mesures économiques qui minent la Hongrie? Souvent des choses purement intellectuelles ont une grande influence sur la réglementation des questions matérielles. Personne ne doute que la sanctification du

dimanche, la hausse et la baisse de la morale publique, l'empire sur soi, la chasteté, la tempérance, la diminution du luxe, la manière d'envisager l'argent, le revenu et l'usure sont de la plus grande importance pour l'amélioration ou le dépérissement des situations économiques. C'est un mérite qui revient incontestablement à ce nouveau courant intellectuel, d'avoir attiré l'attention sur les biens sociaux, ou, comme dit Carey, sur la simplicité et l'unité des lois de la nature, points importants sur lesquels le monde passe la plupart du temps sans les remarquer.

Cette tendance, il faut l'avouer aussi, s'est efforcée de faire ressortir davantage le mot d'« *organisme* ». Mais la preuve qu'elle était bien peu pénétrée du sens de ce mot, nous est donnée par Eisenhart et Schæffle. Comme on le sait, ces deux hommes l'ont rendu presque ridicule en exécutant l'image du corps humain, jusque dans ses plus petits détails. Ils ont montré par là que, par « *organisme* », ils comprenaient seulement une organisation extérieure et non la vie intérieure. Tout dépend de là cependant. Par société, nous devons entendre toute l'humanité qui vit actuellement, celle qui a déjà disparu de la scène du monde, et celle qui viendra un jour nous remplacer. Il est on ne peut plus juste de rattacher à cette idée l'histoire universelle, depuis l'origine du monde jusqu'à la fin, aussi bien que l'ensemble des hommes qui peuplent aujourd'hui la terre. Rien n'empêche que les doctrines et les actes des générations qui ont vécu il y a un siècle, aient eu plus d'influence sur la physionomie de la situation actuelle, que les hommes qui sont aujourd'hui à la tête du mouvement et qui donnent le ton. Et si le succès des idées que nous essayons de répandre aujourd'hui, n'est pas très considérable en apparence, ce n'est pas une raison pour nous décourager, car il peut parfaitement se faire qu'elles portent leurs fruits, quand nous aurons déjà depuis longtemps disparu du nombre des vivants.

Mais si d'un côté, nous devons étendre l'idée de société, dans le temps et dans l'espace, aussi loin qu'il y a des hommes, qu'il y en a eu et qu'il y en aura, d'un autre côté il faut nous restreindre et ne compter qu'avec l'humanité réelle. La sociologie s'arrête là où les choses ne se passent plus d'une manière humaine, où l'on nous entretient d'idées fantastiques dont on ne peut dire si elles sont le fruit d'hallucinations. Loin de nous cependant la pensée de nier l'influence de puissances supérieures invisibles, et surtout l'action de Dieu sur la société. L'homme n'est pas tellement maître de lui-même ni de l'histoire, qu'il puisse tout faire par ses propres forces. Dans son activité toute entière, et dans tous les développements de sa culture, il dépend autant de Dieu et de la nature que lui-même, être actif et libre, est le maître de ses actes et de son histoire. Comme nous le verrons plus loin, c'est par l'action d'ensemble de ces trois causes que s'explique l'origine de l'état et la marche de l'histoire du monde. Une marque de la direction divine est précisément que rien ne se fait sans l'homme, et rien par l'anéantissement de l'homme; qu'au contraire tout se fait par l'intermédiaire de l'homme libre. Par là s'expliquent la formation et la tâche de la société.

Avec cette évolution panthéistique effrénée et sinistre, en vertu de laquelle, comme on l'a dit avec raison, l'humanité devient un polypier ; avec cet échaffaudage historique dont le chancelier Müller a donné l'exemple, lui qui considérait l'histoire comme un simple magasin de faits destinés à être exploités par la politique, le monde ne peut marcher. Supposé qu'on arrête un plan de science sociale, capable de procurer une vraie utilité, cette science doit compter avec les hommes réels, leurs aptitudes réelles, les formes réelles de leur activité libre, avec l'histoire réelle, le droit réel, la famille réelle, l'état réel, avec les obligations réelles de sociabilité, de solidarité, de morale et de religion.

De tous ces points, le droit réel nous paraît être le

plus important. Une science sociale qui n'a comme point de départ ni les faits historiques, ni les institutions traditionnelles existantes, ni d'exactes notions de droit, ou bien une science sociale qui les évite, mérite à peine une minute d'attention. Nous ne comprenons vraiment pas comment des hommes qui s'occupent de politique sociale, des conservateurs pleins de bonnes intentions, croient pouvoir suffire à leur tâche, s'ils font abstraction des formules sacrées du droit, ainsi que des idées et des organisations héréditaires, ou s'ils s'imaginent atteindre d'autant plus facilement leur fin, qu'ils se déclarent davantage contre le droit, la tradition et les désirs du peuple fondés sur l'histoire. C'est pourquoi, plus nous devons désirer que tous ceux, dont le devoir est de contribuer, par la parole et par l'action, à la transformation des choses, portent leurs regards au delà de la sphère étroite de l'individu, des partis et de l'État, c'est-à-dire sur l'humanité tout entière et son histoire, plus aussi, il est nécessaire d'insister sur l'importance de tenir compte, dans le renouvellement de la société, des particularités autorisées et des traditions de toutes les sphères quelles qu'elles soient, classes, corporations, communes, districts, états, pourvu que la chose soit possible. Dieu veuille préserver le monde d'une transformation, ou pour mieux dire d'une révolution telle que celle dont le Socialisme a conçu le plan, d'une disparition de tout souvenir du passé, d'un nivellement qui ne laisse plus subsister aucune différence, bref d'une rénovation à côté de laquelle le talent niveleur de la Révolution française n'était qu'un jeu d'enfant ! Malheureusement, il y a déjà des siècles qu'on travaille à cette idée du radicalisme. L'introduction du droit romain au XVe siècle en marque l'apparition ; et elle fut poussée avec une telle énergie, que jamais nous n'en effacerons complètement les traces.

Dans la dernière moitié du siècle dernier, l'humanité fit un pas de plus sur la route alors suivie. Voulant

établir un nouvel ordre de choses, et particulièrement un droit constitutionnel dans le monde entier, elle chercha des modèles chez tous les peuples ayant quelque teinture de civilisation, même en Chine, mais avec une préférence marquée en Angleterre. Maintenant, cet immense domaine ne suffit plus à la prétendue civilisation de l'époque ; c'est pourquoi l'Histoire des civilisations comparées, et principalement la Science du droit font des recherches sur les tribus les plus sauvages, sur les prétendus peuples de nature, sur les créations d'une imagination plus sauvage encore, sur les hommes primitifs et sur les hommes-singes, pour y puiser des documents concernant l'organisation d'une nouvelle Société.

Vu tout cela, nous devons donc nous cramponner à ꞏout ce qui nous reste encore de souvenirs nationaux, ꞏour les conserver et les rajeunir. Il n'est pas nécesaire d'approuver les jugements réprobateurs exagérés t non justifiés, qu'on a portés sur le droit romain, pour omprendre que l'appréciation exacte de ce qui apparent à la réorganisation de notre vie sociale, ne peut 'apprendre que dans notre droit domestique, lequel oit de nouveau trouver son contrepoids dans l'idée 'unité telle que la comprend le droit romain (1). Dieu uille que le Code universel projeté tienne compte de t appel de l'époque, et ne nous arrache pas irrévoablement les derniers vestiges de l'existence nationale ! Si la chose se passait en grand ici, comme elle est passée jadis dans le code Wurtembergeois, l'unité, qui certes a ses avantages, serait trop chèrement payée. Pour que cette œuvre, dont la partie est si considéra- e, produise les bons résultats qu'elle peut avoir et ur la patrie et pour la société, comme le disait déjà ibaut, il y a quatre-vingts ans, elle doit être travaill- avec une force allemande, dans un esprit allemand, e enfermer en elle le sentiment vivant de nos pères pour

(1) Holtzendorff, *Encyklopædie*, (3), 9, 16 sq. 333, 339, 402, 445.

le juste et pour l'injuste, pour les besoins du peuple, pour la simplicité et la force antique et vénérable des lois. Mais cela se réalisera seulement lorsqu'on aura tenu compte de l'exigence de Savigny, à savoir que le droit n'est pas seulement le produit d'une sagesse purement législative, formé selon les caprices de l'arbitraire, mais un produit organique de l'histoire et du sain esprit des peuples, uni dans la dépendance la plus étroite avec la morale, la civilisation et surtout la religion. C'est pourquoi ce travail si important de législation projetée nous invite, d'une manière pressante, nous Allemands, à sauver les précieux restes de notre histoire et de notre tradition, et à réveiller de nouveau en nous l'ancien esprit de persévérance et de gravité morale et religieuse qui l'a inspiré.

Mais abstraction faite de ce motif particulier, nous avons, comme tous les autres peuples, dans la situation actuelle du monde et dans le danger intérieur qui les menace tous, des raisons plus que suffisantes pour sonder du regard la nécessité de ce devoir. S'il fut un temps où le monde a vu clairement qu'il ne pouvait devenir sain et fort qu'en restant attaché à la tradition, en consolidant ce qui manque de stabilité et en restaurant le bien national dissipé, c'est certes bien le nôtre.

Il n'y a donc qu'une seule vraie science sociale, celle qui respecte l'histoire et la tradition ; qui s'efforce de conserver avec un soin jaloux, et de faire valoir tout ce dont le droit autorise l'existence ; qui établit comme centre de toute organisation sociale et politique, l'homme libre et personnel, l'homme créé par Dieu pour le service de la totalité; qui respecte toutes les lois de la morale et de la religion au même degré que celle du droit ; qui cherche à répondre à toutes les questions de la vie extérieure, de la culture, de l'éducation, de la civilisation, et non en dernier lieu aux questions économiques subordonnées à la triple, ou plutôt à l'unique règle du droit, de la morale et de la religion.

La science sociale étant comprise ainsi, on ne voit pas pourquoi on lui adresserait des reproches, on se défierait d'elle. Les socialistes, il est vrai, parlent aussi de société et travaillent à l'édification d'une société construite d'après leurs idées ; mais la vraie société a aussi peu à faire avec la société rêvée par eux, que l'Église avec les grands convents de l'Internationale et de la Franc-Maçonnerie. De même que pour résister à ces deux puissances, il n'y a pas de meilleur moyen que l'adhésion à l'Église, de même la rénovation de la société, d'après des principes chrétiens, est le seul remède que nous ayons contre le Socialisme.

5. — Importance de la science sociale en face du socialisme.

L'humanité ne peut vivre si elle ne se compose que d'individus isolés, si elle est dans l'état de démembrement où le Libéralisme l'a jetée. Les efforts des socialistes pour refaire un état social sont on ne peut plus justifiés ; néanmoins on ne peut méconnaître que leur intention serait de le refaire d'après des vues et des modèles qui favorisent le moins le relèvement d'une société, car leur idéal est l'alliance maçonnique internationale. Mais cela ne nous empêche pas de reconnaître que leurs revendications sont fondées ; et c'est précisément pour cette raison que nous travaillons de toutes nos forces à rendre claires les notions fondamentales de la vraie société. Il y a dans leurs rangs des milliers d'adhérents qui font cause commune avec eux, les uns complètement, les autres à moitié, les uns volontairement, les autres par contrainte, parce qu'ils croient qu'en dehors de leurs sphères, personne ne se préoccupe de ces questions et de l'appel des temps. Or ces égarés peuvent parfaitement revenir à de meilleurs sentiments, s'ils voient qu'ailleurs aussi on est préoccupé de la nécessité de renouveler la société, et qu'on poursuit ce plan d'une manière plus réfléchie, avec la perspective de le réaliser dans le calme.

6. — Vers quel avenir marchons-nous.

Mais ne voyons-nous pas les choses trop en rose? Pouvons-nous concevoir l'espérance qu'un jour la situa-

tion sociale s'améliorera ? Le Socialisme n'est-il pas déjà devenu trop puissant, trop confiant en ses propres forces, trop aigri, trop rebelle à tout enseignement, pour espérer encore le convertir ? Vers quel avenir marchons-nous ? Vers un avenir sombre, c'est hors de doute. Le nombre de ceux qui ont perdu tout espoir est déjà considérable, et il s'accroît chaque jour de plus en plus. Même un optimiste comme Herbert Spencer parle déjà du retour à l'esclavage (1). Kunowski écrit tout un livre sur ce chapitre, et nous fait un tableau de cet état futur (2). Inutile de dire un mot des utopistes qui parlent dans le même sens, tantôt nous prodiguant leurs encouragements comme Bellamy, tantôt nous criant gare comme Gregorovius. Chose digne de remarque, les esprits les plus circonspects eux-mêmes, manifestent une grande anxiété sur ce point. Chateaubriand a dit déjà depuis longtemps : « Les rois s'en vont et il ne reste plus que de pâles fantômes. La royauté doit céder la place à la démocratie » (3). On nierait en vain qu'un souffle démocratique anime notre époque, et que ce souffle se répand toujours de plus en plus (4). Plusieurs croient pouvoir déjà calculer le moment où la Révolution régnera en maîtresse. Et qu'arrivera-t-il alors ? Beaucoup se représentent les événements tels que Dostojewskij les a dépeints dans son épouvantable roman. Le monde entier deviendra la victime d'une peste terrible, affreuse, telle qu'on n'en a jamais vu. Tout périra sauf quelques rares élus. Les hommes seront atteints de rage et de folie. Personne ne se considérera plus prudent et plus impeccable que celui qui tombera victime de la contagion. Tout sera pêle-mêle ; personne ne se comprendra plus, et chacun pensera posséder seul la vérité. On s'entr'egorgera, on lèvera des armées ; mais dans

(1) Laveleye, *Le socialisme contemporain* (5) 388.
(2) Kunowski, *Wird die Socialdemokratie siegen?* (6) 102 sq.
(3) Honegger, *Culturgeschichte der neuesten Zeit* V, 141.
(4) Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat* (5) III, 383 sq.

leur marche, ces armées se détruiront et se dévoreront. La cloche d'alarme retentira tout le jour ; on convoquera les hommes, mais personne ne saura ce qu'il fait, ni ce qui est arrivé ; tout sera incompréhensible. Les affaires elles-mêmes chômeront, parce que chacun se considérera trop intelligent et trop élevé pour s'y donner, sans compter qu'il n'y entendra rien. Les gens assemblés en troupes courront de tous côtés, s'accuseront, frapperont et tueront tout ce qu'ils rencontreront. Partout l'incendie, partout la famine sur les ruines accumulées par l'incendie, et, comme couronnement, la peste (1).

Ce serait vraiment une perspective affreuse pour la société. Or, quels moyens avons-nous, humainement parlant, pour prévenir de tels malheurs ? Écoutons un des coryphées du Libéralisme, un homme qui, par ses sentiments et sa situation, nous offre toutes les garanties désirables pour ne pas dénigrer le monde moderne, nous voulons dire l'homme d'état hongrois, le baron Eœtvœs. « Nous ne pouvons douter un seul instant, dit-il, que nos efforts sociaux doivent avoir pour effet la disparition de notre civilisation, Les plus ardents défenseurs de l'ordre social s'évertuent, quand il s'agit de l'état, à émettre des principes capables de conduire à la révolution sociale (2). Partout nous nous mouvons encore dans le cercle des idées chrétiennes ; une seule chose fait exception, c'est l'état (3). Il y a, entre lui et l'ordre social fondé sur des idées chrétiennes, la même opposition qu'entre la civilisation ancienne et la civilisation chrétienne (4). On a séparé le droit de la morale, séparé de la religion les principes sur lesquels l'état repose et, par cette séparation, on a prétendu avoir rendu possibles les progrès de la science. Le fait que les états s'efforcent d'assujettir l'Église, parce qu'il leur semble voir dans son indépendance un danger pour leur

(1) Dostojewskij, *Schuld und Sühne*, Epilog. 2.
(2) Eœtvœs, *Der Einfluss der herrschenden Ideen*, I, 321.
(3) *Ibid.*, I, 322. — (4) *Ibid.*, I, 323.

propre sécurité, prouve précisément qu'entre le Christianisme et l'Etat actuel, il y a, c'est vrai, une profonde opposition (1), mais que, vu les circonstances, une séparation amicale et juridique n'est pas même possible. L'État ne peut être fondé sur des principes qui soient en contradiction avec ceux sur lesquels repose notre organisation sociale, et même notre civilisation tout entière. Le maintien ou la destruction de cette dernière dépend donc de ce que nous reconnaissions qu'actuellement, nous sommes arrivés à un point où le progrès dans la voie qu'on suit n'est plus possible, sans rompre avec les idées chrétiennes qui ont formé la base sur laquelle notre civilisation s'est développée jusqu'alors » (2).

Telles sont les lignes que le perspicace politique écrivait en 1854. A cette époque, le mariage était encore chrétien, l'école et l'éducation se trouvaient encore aux mains de l'Église, la question de l'usure était encore envisagée au point de vue chrétien, l'Église et l'État marchaient encore, du moins en apparence, la main dans la main. Aujourd'hui, nous avons le mariage civil et les registres de l'état civil ; l'école est laïcisée ; l'Église n'a plus le droit de dire un mot en matière d'éducation ; l'usure est tolérée par les lois ; l'Église est même asservie et paralysée dans l'exercice de son activité purement ecclésiastique, dans la prédication, dans les missions. Quelle digue avons-nous à opposer à la tempête qui s'avance ? La question de savoir si oui ou non le fléau poursuivra sa route, si la civilisation chrétienne périra, si la Révolution sera victorieuse, n'est-elle pas déjà résolue ?

7.— Moyens de succès.

Eh bien non ! nous ne le croyons pas. Le plus grand des malheurs pourrait encore être évité, si nous voulions nous faire une idée bien nette des causes du mal, et si nous avions le courage de mettre la main à l'œuvre pour le guérir. Mais pourrons-nous jamais en arriver là ? Oui, à deux conditions. La première, c'est que le libéralisme,

(1) Eœtvœs, *Der Einfluss der herrschenden Ideen*, I, 324,
(2) *Ibid.*, I, 326 sq.

la plus rebelle de toutes les erreurs, qui, par haine pour le surnaturel, préfère voir le monde se précipiter dans l'abîme, plutôt que de se rallier à lui, disparaisse ou soit tellement affaibli, qu'il n'ait plus aucune importance, car nous n'espérons jamais une conversion sérieuse de sa part. La seconde, c'est que le parti conservateur arrive à une plus grande clarté sur le point dont il s'agit, que tous ses représentants soient moins timides, plus persévérants, plus unis, et plus étroitement liés à la religion et à l'Église.

Mais si les choses restent dans l'état où elles sont actuellement, il est difficile d'éviter que le Socialisme, ou quelque malheur encore plus terrible ne triomphe. Nous le dissimuler serait inutile. Sans doute, la miséricorde divine peut y mettre obstacle ; mais il n'y a qu'elle. Or, pouvons-nous et devons-nous espérer une intervention extraordinaire de sa part ? Et lors même, selon la marche régulière des choses, Dieu n'aide l'homme que d'une manière humaine. Demander des miracles serait presque un crime. Pour que le corps de la société malade jusqu'à la mort se rétablisse, il lui faut encore assez de forces pour permettre aux remèdes d'exercer leur efficacité. Or les forces d'un corps social sont le droit, la morale et la religion. Nous nous rendrions donc coupables de folie et de présomption en voulant attendre le salut, sans nous mettre immédiatement et sérieusement à l'œuvre, sans rendre au droit, à la morale et à la religion, leur souveraineté sur toutes les sphères de la société, et sans rétablir ainsi ce qui, pour la société, forme le seul contrepoids à sa dissolution : son union avec le royaume de Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE PUBLIQUE SOUS L'INFLUENCE DES IDÉES MODERNES

PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'ÉTAT ABSOLU.

1. Rien de nouveau sous le soleil. — 2. La divinité de l'Etat dans l'antiquité. — 3. Byzantinisme. — 4. Absolutisme d'état au moyen-âge. — 5. Origine du moderne absolutisme d'état.— 6. Réalisation de cet absolutisme. — 7. L'état absolu dans son développement le plus moderne. — 8. L'état absolu a fait son temps ; son rôle est joué.

1. — Rien de nouveau sous le soleil.

Aujourd'hui, il n'est peut-être pas d'expressions que nous ayons plus souvent sur les livres, les uns pour les louer, les autres pour les blâmer, que celles d'*idées modernes*.

Chaque fois que la conversation tombe sur ce sujet, les premiers sont tentés de faire peu de cas des temps passés, et, comme on dit vulgairement, de chanter sur tous les tons les louanges du présent. Les seconds profitent volontiers de l'occasion pour entrer dans une colère outrée, et déplorer les tristes circonstances dans lesquelles nous vivons. Convaincus que jamais les choses n'ont été aussi mal que maintenant, ils perdent ainsi le courage de combattre les idées régnantes. Tous feraient bien de se rappeler la parole de Salomon : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et personne ne peut dire : voilà une chose nouvelle ; car elle a déjà existé

dans les siècles qui nous ont précédé, seulement on ne s'en souvient plus » (1).

Ce n'est pas précisément à tort qu'un de nos proverbes allemands prétend que « rien n'est aussi nouveau, que ce qui est tombé dans l'oubli ». Plus d'une fois, il nous arrive d'appeler « modernes » des choses surannées ; nous en avons plus d'un exemple aujourd'hui. Mais peut-être que parmi ces nouveautés qu'on se plait à considérer comme le résultat des temps modernes, il en est plus d'une dont le vieux Zinkgref pourrait dire avec la noble vigueur qui le caractérise : « Rien de nouveau sous le soleil ; vieilles comédies, nouveaux acteurs ». Et quand même le principe souffre des exceptions, on peut, la plupart du temps, considérer une nouveauté comme la conséquence éloignée d'une chose connue déjà depuis longtemps, ou une autre application de cette chose. Ceci est particulièrement vrai d'une pensée qu'on aime à citer comme une des plus grandes inventions des temps modernes, la pensée de l'état moderne absolu.

Cependant, il serait difficile de nommer une seule idée évoquée maintenant par cette pensée, dont on ne trouve des vestiges dans l'antiquité. Les principes que l'ensemble est tout, que l'individu n'est rien, que la prospérité nationale doit primer toute autre considération et tout autre droit, que la loi émane de la volonté générale, ou des principes similaires, forment les bases de l'antique droit d'état. Quoique combattus par quelques savants isolés, en particulier par Aristote et Cicéron, ces principes dominaient la vie publique beaucoup plus que maintenant, et, nous l'espérons, beaucoup plus qu'on ne le verra jamais. La différence entre l'état d'autrefois et l'état d'aujourd'hui consiste en ce qu'autrefois, on se représentait la plupart du temps cet excès de pouvoir comme incarné dans une seule personne, tandis que maintenant on l'attribue à la collectivité. D'ailleurs, c'é-

(1) Eccl., I, 10 et 11.

tait déjà le cas en Grèce et à Rome. Quant à la nature de ce pouvoir, notre temps s'est égaré dans les vues qui charmèrent les esprits aux époques les plus mauvaises de l'antiquité.

2.—La divinité de l'état dans l'antiquité.

Il est impossible de pousser plus loin l'idée du droit absolu et de la divinité de l'autorité de l'état, que celle qui existait jadis en Orient. En Perse, florissait dans toute sa vigueur la loi que « le droit est la volonté et l'ordre du roi (1), et que celui-ci, une fois sa détermination prise, ne peut pas plus la changer que Dieu ne peut révoquer un acte de sa volonté (2) ». D'après cette manière de concevoir la puissance royale, on donnait au roi le titre de « Seigneur » et de « Dieu (3) », et on lui rendait les mêmes honneurs qu'aux divinités (4) ; on se prosternait devant lui (5).

Les Grecs avaient, comme on le sait, une horreur insurmontable pour une telle glorification des personnes, quoique relativement à l'état abstrait, ils ne fussent pas moins esclaves que les Perses et les Égyptiens, dont les Juifs disaient avec mépris : « Pas un d'entre eux n'est devenu libre (6) ». Mais à peine leur patrie vit-elle la toute-puissance concentrée dans une seule personne, qu'ils offrirent le même spectacle que les Orientaux. Alexandre le Grand se fit lui aussi appeler « maître » de l'univers (7), exigea les honneurs de l'adoration (8), et se serait volontiers attribué la dignité divine (9), s'il n'eut craint une violente opposition de la part de quelques hommes respectables, qui ne voulaient pas faire cause commune avec les courtisans et les flatteurs.

Il n'en fut pas autrement chez les Romains. Auguste,

(1) Hérodot., 3, 31, 4. — (2) Daniel, VI, 15.
(3) Aristot., *De mundo* 6 (Paris. III, 637, 29).
(4) Isocrat., *Panegyr.* (5) 151. — Plato, *Rép.*, 3 p. 398 a.
(5) Herodot., 7, 136, 1. — Xenoph., *Cyrop.*, 8, 3, 14. — Justin., 6, 2.
(6) Joseph. Flav., *C. Apion*, 2, 11. — (7) Justin., 12, 16.
(8) Arrian., 4, 9, 9 ; 10, 5 ; 11, 8 ; 12, 2. — Plutarch., *Alex.*, 54, 1.
(9) Arrian., 4, 10, 2. 7. — Curt., 8, 5. 7.

il est vrai, fut choqué de ces honneurs et les déclina (1) ; le hideux Tibère qui les avait tolérés au début de son règne, les proscrivit bientôt, s'apercevant que c'était un crime (2) ; mais lorsque l'ivresse de régner sur un monde tout entier eut dépouillé Caligula et Néron de toute pudeur, des honneurs divins furent exigés pour les empereurs, et le refus de les rendre puni comme un crime de haute trahison (3). Qu'à l'époque où l'empire romain tombait en décadence, où religion et caractère avaient sombré, les païens aient flatté (4) les empereurs et les impératrices du titre impie de dieux et de déesses (5) ; que les statues de ces divinités d'un nouveau genre fussent plus honorées, et leurs temples plus fréquentés que ceux des dieux haïs (6), c'est une chose facile à comprendre. Les chrétiens cependant préférèrent prier, sacrifier et mourir pour les empereurs et pour l'état, plutôt que de souiller le nom de Dieu, en l'appliquant par flatterie à la personne d'un Commode ou d'un Héliogabale (7). Même des hommes comme Pline le Jeune, qui désapprouvaient pour leur personne l'usurpation de la dignité divine (8), n'hésitaient pas à considérer les chrétiens comme dignes de mort, parce qu'ils ne se courbaient pas devant la divinité de l'empereur (9).

3. — Byzantinisme.

De la Rome païenne, les empereurs transportèrent les vieux principes dans leur nouvelle résidence des rives du Bosphore. Grâce à la servilité des Grecs dégénérés, ces principes trouvèrent un terrain tout préparé qui leur

(1) Sueton., *Aug.*, 53. — Tertullian., *Apolog.*, 34.
(2) Tacit., *Annal.*, 4, 37.
(3) Sueton., *Caligula*, 21, 24. — Tacit., *Annal.*, 15, 23 ; 16, 6, 22, 31 ; Cfr., 4, 36 ; 8. *C. de sacros. eccles.*, 1, 2 ; 2 *C. de rebus cred.*, 4, 1 ; 13, § 6., *De jurejur.*, 12, 2.
(4) Virgil., *Georg.*, 3, 16 ; *Eclog.*, 1, 6 sq. — Horat., *Ep.*, 2, 1, 15 sq. ; Ovid., *Heroid.*, 13, 159 ; *Fast.*, 4, 951 sq.
(5) Numen, dominus, divus, diva, divina.
(6) Philostrat., *Apollon.*, 1, 15, 3.
(7) Justin, *Apolog.*, 1. 17. — Tatian., *C. Græc.*, 4. — Theoph., *Ad Autolyc.*, 1, 11. — Tertull., *Apolog.*, 30 sq. ; *Ad Scapul.* 2.
(8) Plinius, *Panegyr.*, 2. — (9) Plinius, *Ep.* 10, 98.

permit de se développer, et de produire cet arbre empoisonné auquel la nouvelle ville donna un nom à jamais ineffaçable. Or, un tel arbre ne prospère que sur un sol pourri.

Après de longues années, l'état était, comme on aime à dire en termes adoucis, devenu chrétien. Mais il ne renonça pas à ces revendications impies concernant les honneurs divins. Au contraire, il trouva dans le christianisme un nouveau moyen pour affirmer que rien sur terre ne pourrait le dépouiller de sa toute-puissance, pas même l'institution fondée par Dieu lui-même. Il voulait, disait-il, la prendre généreusement sous sa protection, à condition toutefois, d'être ici-bas son Seigneur et son Dieu visible. Ces empereurs despotes, qui travaillaient au développement de l'arbre hideux du Byzantinisme par la brutalité romaine, l'hypocrisie grecque et le servilisme oriental ; ces empereurs qui avaient noms Arcadius, Théodore II, Justin, Justinien, se constituaient les défenseurs de la foi chrétienne dans leurs lois, et ne rougissaient pas de tenir un langage comme s'ils eussent été le Dieu du ciel lui-même. La preuve qu'ils n'avaient pas abandonné l'ancienne outrecuidance païenne est dans ces expressions dont ils faisaient usage : « Nous, très saints empereurs », (1) — « notre divinité ordonne » (2) — « notre parole divine le veut ainsi » (3) — « tel est l'ordre divin que nous vous adressons » (4). Ils faisaient prêter serment en leurs noms (5). Où d'autres seigneurs qui auraient pensé en hommes eussent dits : « Quiconque contredira à nos commandements sera passible d'une punition », voici le style qu'ils emploient : « celui qui résiste à nos bienfaits divins, commet un crime de lèse divinité (6) ». Tandis qu'un Trajan

(1) Sacratissimi Imperatores : 3, *C. de quadr.*, 7, 37.
(2) Nostra divinitas : 3, § 2, *C. de summa trinit.*, 1, 1 ; numen : 11. *C. de sacros eccles.*, 1, 2.
(3) Divinum verbum, 2, *C. de mandatis princip.*, 1, 15.
(4) Divinum præceptum, 3, § 3, *C. de summa trinit.*, 1, 1.
(5) 41, *C. de transact.*, 2, 4. — (6) 5, *C. de divers. rescript.*, 1, 23.

lui-même avait déclaré que le prince n'est pas au-dessus de la loi, mais que la loi est au-dessus du prince (1); tandis qu'un Alexandre Sévère avait légué à ses successeurs cette sentence que : « rien n'est plus conforme à la dignité impériale que de vivre selon la loi (2), Justinien dit que : « Dieu a soumis toute loi à la puissance royale, parce qu'il a donné celle-ci aux hommes comme une loi vivante (3). Et Chrysostome, et Maxime le savant et saint confesseur, et le pape Martin I, et beaucoup d'autres grands hommes, sont des preuves vivantes que ce n'étaient pas là des phrases creuses, mais des opinions exprimées très sérieusement. Ils ont payé par l'exil, les coups ou la mort, le préjugé que le culte du Dieu du ciel surpassait toute obligation envers ces divinités terrestres. Malheureusement, il y avait parmi les Grecs toujours assez de mercenaires pour sacrifier la cause de Dieu à leur ambition.

C'est ainsi que le despotisme et la lâcheté produisirent, dans l'Église d'Orient, ce chancre héréditaire qui eut pour première conséquence de la séparer d'avec le corps du Christ, et pour seconde, de l'anéantir complètement sous l'oppression du croissant et sous le knout du césaro-papisme.

4.— Absolutisme d'état au moyen-âge.

En Occident, les peuples n'étaient pourtant pas capables d'un tel servilisme. Théodose II lui-même, lorsqu'il publia l'édit de Ravenne, de concert avec Valentinien III, se vit obligé de dire que la loi prime la puissance royale (4). Mais plus tard, les princes chrétiens, les empereurs allemands en particulier, eurent à peine connaissance de l'ancien droit d'état romain en Italie, qu'ils s'empressèrent de céder aux charmes séducteurs de la puissance absolue qui envahissaient tout. Et ceci exista longtemps avant le rétablissement du droit romain. On

(1) Plinius, *Panegyr.*, 65; Cfr. Plutarch., *Ad principem ineruditum*, 4, 1.

(2) *C. de testamentis*, 6, 23. — (3) *Authent. Coll.*, 8, 6, *nov.* 105, 2.

(4) 4. *C. de legg.*, 1, 14.

est donc injuste à l'endroit de ce dernier, si l'on fait retomber sur lui seul tous les malheurs des temps modernes. La façon violente et soudaine, dont il fut introduit, eut pour conséquences de graves inconvénients, c'est vrai, mais ces inconvénients furent compensés par le nombre des bons effets qu'il eut dans le droit privé. Le domaine dans lequel il causa de graves malheurs fut celui de la vie publique; il l'avait d'ailleurs déjà fait depuis longtemps.

A ce point de vue, il faut considérer comme de vrais fléaux les expéditions qui eurent lieu contre Rome. Tandis que les villes italiennes luttaient contre le despotisme impérial, les légistes italiens l'entretenaient à chaque nouvelle visite. Ils ne se faisaient aucun scrupule, — et cela dans des temps où, par respect pour Dieu, le pape lui-même se nommait *domnus* et non *dominus* (1) — d'appeler l'empereur « le maître de l'univers », le « Dieu sur terre », le « Dieu présent et incarné, à qui on accordait hommage et adoration comme au Dieu du ciel (2) ». Les empereurs Hohenstaufen se montrèrent tout particulièrement accessibles à ces doctrines. C'est à cela, et non au fanatisme des papes, ni aux empiètements du clergé, qu'il faut attribuer ces luttes terribles qui finalement conduisirent l'Empire à sa ruine.

A la sortie du moyen-âge, les redoutables tyrans italiens allèrent encore plus loin ; et ce sont leurs principes que Machiavel réunit dans son manuel classique de la politique des temps modernes. On sait quel fut le succès de ce livre. La Réforme arriva juste à point pour fournir un champ d'essai à sa doctrine sur l'état. Il est certain que la séparation de l'Église n'aurait pas eu lieu dans la proportion où elle se fit et n'aurait pas duré aussi longtemps, si l'absolutisme d'état n'avait pas découvert en elle un moyen favorable pour la réalisation de ses desseins.

(1) Mabillon, *In Ep.* 72, *S. Bernard*, Du Cange, s. v.
(2) Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, 563, n° 122.

5. — Origine du moderne absolutisme d'état.

Toutefois, ceci ne veut pas dire que les princes catholiques n'aient jamais sacrifié à cette doctrine. Ce furent eux précisément qui, poussés par le désir de tirer de leur situation de défenseurs de l'Église, un profit semblable à celui que retiraient leurs frères protestants, de l'oppression dans laquelle ils la tenaient, lui donnèrent cette extension que nous voyons aujourd'hui.

Pour l'Espagne, ce fut Philippe II qui ouvrit la voie. En Italie, cet art atteignit son plus haut point avec Victor Amédée II, de qui l'on disait non sans raison, que « son cœur était aussi riche en crevasses et en abîmes, que son pays d'origine ». Mais, sur cette voie, c'est à la France que revient la première place. A partir de Philippe le Bel, les monarques français ont travaillé, avec une persévérance sans exemple, à rétablir, dans la chrétienté, la prépondérance royale byzantino-romaine. Ce que Philippe avait commencé avec une brutalité unique dans l'histoire, Louis XI le continua avec un manque de bonne foi inimitable, et Louis XIV y mit le couronnement avec un bonheur et une finesse d'esprit remarquables. L'état devint une machine bureaucratique, les citoyens des sujets, les nobles des courtisans, la constitution d'état un informe chaos de ruines sans cohésion et sans force, chaque charge et chaque emploi un monopole vénal de la couronne. Obligée de s'opposer à un tel système, l'Église succomba comme partout où ceux dont elle défendit la liberté l'abandonnèrent à ses propres forces. En France, le fait fut d'autant plus remarquable que, dans le sein du clergé francais, il n'y avait que trop de membres qui, dans leurs efforts pour se dérober à la suprême puissance ecclésiastique, favorisaient, par un orgueil national mal placé, et souvent par suite d'égards personnels, les empiètements démesurés de l'état.

Louis XIV savait bien pourquoi il cachait ses fins sous le manteau du Gallicanisme. Un appel au patriotisme fait oublier tout le reste aux Français. C'est ainsi qu'on se jeta spontanément, et même d'un air triomphant,

dans un esclavage qu'on décora du titre de « *libertés gallicanes* ».

Grâce à l'influence que Louis XIV avait donnée à l'esprit français, sa création pénétra partout, en subissant toutefois les modifications voulues par la diversité des peuples. En Prusse, elle prit la forme du despotisme militaire, en Autriche, celle du Joséphisme grognon, dans la petite Allemagne celle d'église nationale, avec le choix entre l'encrier ou la cravache. C'est précisément ici, que l'absolutisme trouva le sol le plus favorable, dans la multitude des petits despotes princiers et plébéiens qui, depuis longtemps, gardaient au cœur la douleur de leur effacement. Ainsi grandit, pour la honte et le malheur de l'Allemagne, la violence exercée par de petits gouvernements maladroits, ou, ce qui est la même chose, l'esprit bourgeois, conséquence aussi souvent que principe du démembrement général. Plus le pays est misérable, plus les villes sont petites, plus les revendications à l'omnipotence et à la souveraineté sont démesurées, et plus est révoltant l'attachement à une puissance étrangère qui, par ses exemples, favorise et accroit les désirs de contrainte. D'accord avec le droit étranger, la Réforme était déjà allée au devant de cet esprit et de l'Humanisme. Elle fit disparaître, en outre, le rempart de la liberté, c'est-à-dire une puissance ecclésiastique indépendante. Elle ouvrait à la toute-puissance de ces tyranneaux le domaine de la religion, et en fit un champ de bataille. Elle amena avec elle l'ère des persécutions et de la justice criminelle la plus terrible.

Vinrent ensuite la finesse et l'habileté françaises, moins repoussantes que le gantelet d'un lansquenet. C'est donc le greffage d'un droit étranger, le despotisme français et italien, la Réforme et l'esprit de clocher des petits gouvernements, cinq sources également mauvaises, qui ont produit ce qu'on se plait à nommer, la pensée d'état moderne, ou (la langue allemande n'a pas un seul mot pour désigner cela) l'absolutisme d'état.

6. — Réalisation de l'absolutisme d'état moderne.

La Révolution française, à son tour, favorisa fortement cet esprit de l'ancien despotisme, en détruisant les deux grands obstacles qui s'étaient toujours opposés à son complet développement : les derniers vestiges de la puissance de l'Église et l'organisation sociale. La sécularisation et la dissolution de l'empire allemand aplanirent le terrain pour construire le nouvel édifice. Désormais on put aller de l'avant pour réaliser depuis sa base la nouvelle pensée d'état. Napoléon I[er], avec son génie puissant, donna aussi l'impulsion en ce sens, on pourrait presque dire le coup de pied décisif. Dans les siècles précédents, Frédéric Karl de Moser, — presque le seul homme qui, avec son respectable père et le noble Justus Mœser, s'opposa à la corruption, — avait déjà dit dans son écrit : « Maîtres et serviteurs », que les princes vivaient sous l'influence de deux puissances qui les entraîneraient forcément à l'absolutisme : la courtisanerie et le militarisme. Or, ces deux puissances furent organisées par Napoléon I[er], comme école propre du gouvernement. Aussi donnent-elles leur empreinte à notre siècle, la première à sa première moitié, la deuxième à sa seconde. Argent, soldats, fonctionnaires, décrets, nivellement universel, deviennent le mot d'ordre. Tout ce qui s'opposa à l'accomplissement de ces cinq grands buts fut considéré comme hostile, soupçonné et poursuivi avec un acharnement sans trêve ni merci. La plupart des ordonnances concernant la constitution sociale et économique, bien qu'elles fussent encore vigoureuses et bienfaisantes, malgré quelques défectuosités, furent renversées de fond en comble au lieu d'être rajeunies. Les corporations, ces bases indispensables à toute vie sociale saine, et à toute vraie vie politique, furent dissoutes. Les empiètements les plus arbitraires sur le domaine de la foi et sur la constitution de l'Eglise, reçurent le nom de « droits de la couronne ». Quiconque en appelait à sa conscience, quiconque refusait de plier les genoux devant l'idole nationale, courait le danger d'être

banni comme traître à la patrie, d'être poursuivi comme coupable d'attentat contre les droits royaux. L'école devint le champ de manœuvre, et l'Eglise l'arène où quiconque voulait obtenir une place en vue dans la bureaucratie, dut donner des preuves de son adresse. Une armée de fonctionnaires d'autant plus obséquieux qu'ils étaient moins bien payés, un déluge de lois se renouvelant chaque année, une surveillance de police à laquelle étaient soumis jusqu'aux secrets les plus saints, tout cela protégé par une forêt de baïonnettes, parut devoir donner une garantie suffisante pour le maintien d'ordonnances qu'auparavant on croyait faire respecter et rendre durables uniquement par la religion, par une moralité fondée sur la religion, par le sentiment du droit, du devoir et de la liberté, de même que par l'indépendance du caractère (1).

7. — L'état absolu dans son développement le plus moderne.

Les souverains absolus et leurs conseillers purent s'apercevoir que de telles situations ne sont pas de longue durée. Mais comme ils ont toujours le triste privilège d'être exempts d'étudier et de penser, ils en viennent toujours trop facilement à croire que la logique et l'étude de l'histoire ne sont bonnes que pour ceux qui en font leur gagne-pain. Ils l'ont payé assez cher en n'apprenant rien de la terrible Révolution, cette leçon qui cependant a été donnée exprès pour eux.

Les autres hommes non plus ne sont pas exempts de reproche, car eux non plus, n'ont rien appris de la Révolution. L'époque s'est débarrassée des princes, mais elle a conservé et même aggravé les causes qui ont amené leur chute. A la place de la personne de ces princes, s'est introduite la vague idée d'état, comme dans l'esprit de notre génération, une divinité impersonnelle a remplacé le Dieu personnel. Or, de même que cette divinité impose des charges incomparablement plus lourdes et émet des revendications beaucoup plus grandes que

(1) Cfr. Walter, *Deutsche Rechtsgesch.* (2) I, 447.

l'ancien Dieu, celui qu'on appelle le bon Dieu, de même aussi l'état moderne abstrait, panthéistique, ne connaît plus de mesures à ses exigences. Désormais nous sommes retombés complètement dans la situation des Grecs et des Romains.

C'est avec raison que Bluntschli dit que ces expressions de Welcker : « l'état est la plus magnifique création à laquelle Dieu, la nature et l'homme aient travaillé de concert ; il est le chef-d'œuvre le plus admirable, l'action morale la plus grande qui ait paru sous le soleil » (1), contiennent une exagération qui rappelle l'antique pensée d'état païenne (2). Si seulement ce n'était pas pire !... Mais les modernes conceptions de ce genre dépassent encore de beaucoup celles des païens. Les jurisconsultes romains faisaient aussi, c'est vrai, du bien de l'état la fin dernière à laquelle devaient tendre toutes les lois, et de la volonté de la puissance suprême, la base dernière d'une loi définitive. Mais il ne leur venait pas à l'esprit de confondre l'organisation accidentelle de l'état, avec la divinité éternelle elle-même. Or chez nous, un jurisconsulte comme Zœpfl, qui cependant connaît assez le moyen-âge pour avoir des idées plus saines, trouve qu'il n'y a rien de choquant à soutenir que l'état est absolument indépendant et autonome (3), universel et éternel (4). S'il est tel, il vaut mieux dire, et c'est plus compréhensible, que l'état est Dieu.

Aussi est-ce le langage de Hégel qui a érigé toute cette doctrine en système. « L'état, dit-il, est l'idée morale réalisée, l'essence de la moralité parvenue à avoir conscience d'elle-même, le tout moral, la volonté divine présente, incarnée, universelle, l'infini et l'absolument raisonnable, l'esprit devenu réel, vivant, agissant et se développant (5), le tout-esprit. En d'autres termes, c'est

(1) Welcker, *in Rotteck und Welcker, Staatslexicon*, XII, 368.
(2) Bluntschli, *im Staatswœrterbuch*, IX, 614.
(3) Zœpfl, *Grundr., d. gem. deutsch. Staatsrechtes* (5) § 8, 1, I, 13.
(4) *Ibid.*, § 31, 1, I, 55.
(5) Hegel, *Philos. des Rechtes*, § 257, 258, 270, 331.

la puissance absolue sur terre (1), le Dieu terrestre (2), le Dieu réel (3). Ici, non seulement l'état ne tient pas la place de Dieu, il est Dieu lui-même ; il remplace Dieu, il chasse Dieu, le Tout-esprit insaisissable, comme étant, lui état, le seul Dieu saisissable et vivant. Ici, l'état devient autonome dans toute la force du terme ; il a sa fin en lui-même ; il est même la seule fin suprême à laquelle tout doit s'adapter, extérieur et intérieur, action et conscience, liberté et morale.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'on nous représente maintenant l'état comme la source unique, la règle illimitée de tout droit, le principe et même le seul possesseur de tout bien. D'après les idées chrétiennes et allemandes, on disait autrefois, dans les temps de liberté d'esprit : « Le droit est établi pour qu'aucune parole d'autorité ne le brise (4) ». Aussi criait-on à la puissance suprême : « Autorité, réfléchis bien, Dieu est ton maître, et tu es son serviteur (5). » Maintenant l'état est absolu. Il est sa propre fin. Il n'est soumis à aucune puissance plus élevée que lui. Il n'est responsable envers personne. Il donne des lois ; mais il n'est régi ni par la loi de la morale, ni par la loi de la religion. De sa nature, il est sans religion, sans confession (6), il est le maître suprême et unique de tout droit. Il possède surtout le droit le plus grand et la puissance la plus élevée. Devant la volonté de l'état qui, de son autorité privée sauvegarde ses intérêts, il n'est aucun intérêt privé ou public qui puisse tenir (7). Tandis qu'autrefois, chacun était roi et monarque dans sa propre maison (8), et que les sujets vivaient aussi paisiblement que les rois dans

(1) Hegel, *Philos. des Rechtes*, § 331.
(2) Hegel, *Philos. des Rechtes*, § 272, *Zusatz* (VIII, 354).
(3) Hegel, *Philos. des Rechtes*, § 258, *Zusatz* (VIII, 320).
(4) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 1, 54, p. 3.
(5) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 9, 201, p. 515.
(6) Bluntschli, *Lehre vom mod. Staat*, III, 214 ; *Staatswœrterbuch*, V, 569 ; VIII, 580.
(7) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 316.
(8) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 9, 77, p. 497.

leurs demeures(1), maintenant un philosophe, qui passe pour libéral, déclare que l'état doit savoir à toute heure où chaque citoyen se trouve, ce qu'il fait (2), et que chaque citoyen doit porter avec lui son passeport et sa photographie, comme un étranger et un criminel dangereux (3). Il est dit dans l'Écriture que la terre appartient au Seigneur ; mais les constitutions nouvelles portent que la terre appartient à l'état (4). Jadis on croyait que l'état existait pour l'homme (5), maintenant on enseigne que la croyance que l'état a pour but de rendre l'homme heureux est un grossier Eudémonisme (6). Pour le coup, tout cela n'est plus romain ; qu'on me pardonne l'expression, c'est du chinois tout pur. Il n'y a que les Chinois qui soient rivés à l'état, au point que celui-ci vive pour eux, et qu'eux ne puissent vivre sans lui ; il n'y a que les sujets de cet empire qui, dans les malheurs publics, perdent la tête comme s'il s'agissait d'un tremblement de terre (7), et se donnent la mort en masse, spectacle que d'ailleurs nous offre déjà l'ancienne Rome.

8.— L'Etat absolu a fait son temps ; son rôle est joué.

Avec cela, à notre humble avis du moins, il nous semble que l'absolutisme d'état est arrivé aux limites extrêmes du possible. Avec ce développement qu'il a pris, l'état absolu, ou, selon l'expression favorite, l'état moderne est arrivé au bout de sa tâche. Cette tâche, ce n'est pas Dieu qui la lui a imposée, c'est lui-même qui se l'est donnée ; mais il doit l'exécuter sous la conduite de l'Eternel, et la faire servir à la réalisation du plan divin dans le monde. Il a voulu devenir son maître, propre, indépendant, et comme on aime à le dire, sa propre fin ; or, il s'est avili, car il est devenu un instrument

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 9, 77, p. 496.
(2) Fichte, *Grundl. d. Naturr.*, 2, *Theil*, 3, *Abschn.* (G. W., III, 302).
(3) Fichte, *Grundl. d. Naturr*, 2, *Th.* 3, *Abschn.* (G. W. III, 295 sq.).
(4) Mœser, *Patriot. Phant.*, (Abeken), I, 221 ; III, 319.
(5) *C. Imperialis*, 23. *C. De nupt.*, 5, 4. *C. Et nomen*, 1, § 14. *C. De caducis*, 6, 51.
(6) Lasson. *Rechtsphilosophie*, 319, 673.
(7) Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, II, 132 sq.

pour arriver à des fins qui sont complètement contraires à sa nature, et profondément au-dessous de sa dignité.

En se mettant à la tête des prétendues idées modernes, l'état croyait s'ériger en maître du mouvement, mais il s'est seulement fait le bélier avec lequel ses chefs ont ouvert une brêche dans l'ordre social existant. Sans le secours de l'état, il n'eut pas été possible de renverser les murs de fortifications de l'édifice social, que le moyen-âge avait construit avec tant d'art et tant de talent, ni de briser les os de l'organisme encore solide de la société historique. En second lieu, et avant tout, il a fallu sa force pour enchaîner et paralyser le plus dangereux des adversaires des idées modernes, l'Eglise. Il s'est dévoué à cette cause à laquelle il s'est consacré tout entier, et malheureusement ses efforts ont été couronnés de succès. Il s'est appliqué avec un zèle non moins grand à la troisième partie de sa tâche, la centralisation de toutes les forces de la société. Il crut hâter l'accomplissement de ses vues, en confisquant à son profit tout ce qui fait partie du domaine commun de l'humanité, même ce qui ne le concerne que de loin : police des halles et des marchés, soin des indigents par le travail et les aumônes, école, éducation, famille, culte, autorité ecclésiastique, et il n'a fait qu'exécuter des plans étrangers. Ce que Caligula désira vainement voir, — l'empire sous la forme d'une seule tête, afin de pouvoir l'abattre d'un seul coup (1) — est désormais réalisé. Sans ce travail préliminaire de Louis XIV, il n'eut pas été possible à la Révolution française d'anéantir, comme elle l'a fait, la vieille société tout entière. Mais nous craignons bien que l'état moderne n'ait fait le même travail pour tout l'ordre actuellement existant, et qu'il ne devienne aussi facile au Radicalisme et au Socialisme de réaliser leurs vues, comme le fit la Révolution sur un moindre théâtre.

Pour se défendre, les dépositaires du pouvoir invo-

(1) Sueton., *Caligula*, 30.

quent encore parfois le droit divin. Mais ils attendront en vain que leur titre de « monarques par la grâce de Dieu », leur soit un bouclier protecteur, depuis qu'ils ont déclaré la puissance de l'état essentiellement divine.

Les peuples ne le savent que trop bien ; aussi font-ils bon marché de cette invocation. La Révolution française obligea Louis XVI à supprimer ce titre que Louis XIV avait rendu odieux et méprisable en jouant à l'idole. Le pauvre fantôme de roi ne se nomma plus « roi par la grâce de Dieu », mais « roi des Français ». Par cet acte, il s'était livré aux Français ; on sait ce qu'ils en firent.

Il n'y a donc pour l'état et pour le dépositaire de la puissance de l'état qu'une seule alternative, ou de relever de la grâce de Dieu, mais complètement et sérieusement, ou de se livrer à la merci du peuple. Un des plus grands princes nous a laissé ces paroles, lorsqu'il l'eut compris : « Oui ? il vaut encore mieux tomber entre les mains du Seigneur, qu'entre les mains des hommes (1) ».

(1) II Reg., XXIV, 14.

SECONDE CONFÉRENCE

LE DROIT DE LA RÉVOLUTION

1. Nature et principe suprême de la politique. — 2. Le droit de la Révolution. — 3. La Révolution est la conséquence nécessaire des principes de l'état absolu. — 4. La Révolution considérée comme la révolte de la nature contre un droit faux. — 5. La Révolution considérée comme une lutte universelle et internationale d'affranchissement contre l'état absolu. — 6. La vraie nature de la Révolution. — 7. L'Absolutisme et le Terrorisme font partie de la nature de la Révolution. — 8. Manque de sécurité du droit dans la Révolution. — 9. Raison et résultat du droit de la Révolution.

1.— Nature et principe suprême de la politique.

Rien n'existe ici-bas qui n'ait eu un principe d'existence ; et quiconque désire comprendre l'histoire et la situation actuelle, dans le but d'en tirer profit pour plus tard, doit chercher à connaître les causes prochaines et éloignées des événements qu'elles contiennent. L'histoire n'apprend rien, parce que cette vérité évidente est trop négligée. C'est pourquoi on reste comme stupéfait et interdit en présence de ces événements. Il semble que ce soit des météores qui tombent soudain du ciel, et que le monde n'a jamais été témoin de causes et d'effets semblables. De là aussi la raison pour laquelle la politique en particulier, souvent si peu clairvoyante dans toutes les finasseries, fait preuve d'être rusée comme un renard, quand elle est tombée sur une piste sûre, et aveugle comme une taupe dans tout ce qui demande l'acuité du regard et la pénétration de l'intelligence.

La politique, — et par là nous entendons la politique courante, celle qu'on rencontre dans la pratique, — est la sœur jumelle du rationalisme. Celui-ci n'a d'yeux que pour les fins les plus prochaines, les fins qu'il peut immédiatement saisir avec la main ; par contre, il n'entend rien aux causes générales et dernières, ni aux effets de même nature. Il en est de même de la diplomatie.

Ici, on ne compte qu'avec le moment présent. Quand un diplomate a conjuré un danger pour une année, remporté sur ses adversaires un succès d'un jour, il est parvenu au *summum* de ce qu'on attendait de lui et mérite une décoration. Mais que l'année suivante le danger se renouvelle cent fois plus grand, que demain le succès se change en revers, s'en émeut-on dans les sphères diplomatiques ? Non ! Ce sont là des questions oiseuses ; c'est être trop à cheval sur les principes. Que les savants s'occupent de ces vétilles dans leurs cabinets, rien de mieux ; mais le diplomate est trop au-dessus d'elles pour leur donner un moment d'attention. Il voit les choses à un point de vue beaucoup plus élevé, c'est pourquoi tous les avertissements qu'on lui donne sur leurs conséquences possibles, lui apparaissent comme des scrupules enfantins et des conseils de pédants, toutes les difficultés de droit, comme des fils par dessus lesquels on passe, s'ils ne font pas trébucher. Le politicien grand style est comme le capitaine d'un *steamboat* du Mississipi ; il faut qu'il puisse se vanter d'avoir surpassé tous ses collègues, ou de les avoir fait sombrer. Il lâche toute la vapeur et joue gros jeu. Pourvu que le bateau puisse contourner tel récif, la partie est gagnée ; après, advienne que pourra ! Tous ces personnages ont pour principe les paroles de Louis XV : « Après nous le déluge ! ».

2.— Le droit de la Révolution.

En les prononçant, Louis XV n'était pas moins prophète que Caïphe au premier Vendredi-Saint. Le déluge est venu en effet et par la force des choses et en vertu d'un certain droit (1). Nous insistons sur ce dernier mot, parce qu'il peut être mal interprété. Si nous l'exprimons, ce n'est pas pour justifier la Révolution, mais pour établir les responsabilités de ceux qui en furent les auteurs. Oui, à supposer que l'état absolu eut raison, la Révolution avait autant de droit que lui, pour ne pas

(1) V. plus bas, n° 9.

dire davantage. Sans doute nous ne pouvons légitimer ni l'un ni l'autre, mais nous ne pouvons pas non plus concevoir comment les défenseurs de l'état absolu osent dire un mot contre le droit de la Révolution. Oui, il faut reconnaître une idée de droit dans la Révolution et ses auteurs. Ceux qui la firent n'étaient pas tous des hommes mauvais. Parmi ses défenseurs, nous trouvons des cœurs vraiment portés au bien de l'humanité et enthousiastes pour la liberté, tels Klopstock, Schiller, Kant, Fichte, Fox, Payne, Alfieri, Gœrrès, Stolberg, sans compter Washington et Franklin. Il fut peu d'esprits qui comprirent d'aussi bonne heure que Burke et Guillaume de Humboldt ce que la Révolution avait de dangereux et de pernicieux. Sans cela, eût-il été possible que le nouveau mouvement ait trouvé si peu de résistance, renversé si vite le colosse, et produit après lui une transformation du monde aussi complète que celle qu'il opéra ? C'est une preuve que la Révolution ne prépara ni le terrain ni les esprits, mais qu'elle les trouva tout prêts. Ce ne furent pas seulement quelques hommes qui firent l'époque de la Révolution, mais ce furent les idées de l'époque qui enthousiasmèrent les hommes et trouvèrent de l'écho dans leur cœur.

C'est pareillement un exemple de la différence entre la morale publique et la morale privée. Des milliers de personnes eussent prêché en vain le droit de la Révolution, si elles l'eussent simplement donné comme étant leur conviction personnelle ; mais comme l'opinion publique et la morale publique étaient depuis longtemps pénétrées de la pensée fondamentale qu'une transformation s'imposait de droit, il ne fallut que quelques hommes pour faire triompher cette pensée.

3.— La Révolution est la conséquence nécessaire des principes de l'état absolu.

Et quelle est cette pensée fondamentale ? Comment est-elle née ? Nous le savons déjà. C'est l'état absolu qui l'a créée ; c'est lui qui l'a implantée sinon dans le cœur, du moins dans la tête des hommes, et il en est lui-même l'expression. S'il est vrai que la république

ait pour base la pensée qu'il n'y a pas de force publique en dehors de la communauté, ou, plus clairement, que tout droit public doive être ramené à la communauté comme à sa cause première, à sa source et à son soutien (1), alors l'état absolu est nécessairement république, alors il doit se transformer en république dès qu'il a réalisé son principe premier et suprême. La Révolution doit son origine à l'état absolu. C'est aussi certain que Hobbes a découvert la doctrine d'État exposée par Rousseau, aussi certain que ces deux hommes n'en font qu'un, bien que le premier ait prêché le despotisme absolu, et le second la liberté absolue.

Non seulement le principe qui autorisait l'état absolu à exister et à exercer son omnipotence, c'est-à-dire le principe qu'il porte en lui son droit, dont il est le maître et le créateur, a fondé le droit de la Révolution, du moins contre lui, mais la manière dont il a exercé sa puissance devait aussi amener la Révolution. La sagesse politique que Machiavel a créée, Richelieu corrigée et Louis XIV complétée, poursuivit le but de réunir tout droit et toute puissance dans une seule personne, en lui donnant non seulement ce qui lui revenait en réalité, mais aussi ce qui appartenait aux autres membres du Tout, et même ce qui formait le droit d'autres membres qui n'étaient pas de son ressort. Plus il y eut absorption de ces derniers, alors que les droits primitifs du pouvoir d'état étaient encore complètement dans l'ombre, plus se forma facilement chez les peuples l'idée qu'en général tous les droits exercés par la puissance suprême étaient nés de l'appropriation de droits étrangers. On s'habitua donc à considérer la base du droit public, non comme une possession du droit propre, mais comme une soustraction et une usurpation de ce qui appartenait à d'autres.

L'état absolu ne négligea aucune occasion de fortifier

(1) Bluntschli, *Lehre vom mod. Staat*, III, 297 ; *Staatswœrterbuch*, VIII, 602.

cette opinion, en traitant la question de droit comme une question de puissance, en faisant sonner le glaive et en brandissant le sceptre. Ce qui combla la mesure, ce fut que, d'après la recette donnée par Machiavel, et persuadé de la supériorité de son talent diplomatique, il affectait tantôt les dehors d'Hercule avec la peau du lion, tantôt ceux d'Ulysse avec la peau du renard. Dans leur patience, dont il n'abusait pas sans raison, les peuples eussent sans doute été longtemps encore les témoins de ce spectacle. Mais ils finirent bientôt par se fatiguer de ce jeu d'intrigues en vertu duquel il utilisait les uns contre les autres, classes, villes, noblesse, clergé, partis politiques tantôt en les flattant, tantôt en les menaçant, tantôt en leur donnant quelque chose et en leur prenant le triple de ce qu'il avait donné, toujours en les exploitant et en les trompant. Par tous ces moyens, il croyait les tenir en échec ; il ne pressentait pas que rien n'aigrit plus les masses et ne les rend plus hostiles que lorsqu'elles voient la manière perfide dont on a abusé d'elles. Ainsi, dans la colère où elles étaient, il ne leur fut pas difficile de se convaincre que les prétendus droits publics de l'état absolu n'étaient que des droits dont il les avait dépouillées. Ne durent-elles pas se dire alors qu'elles avaient le droit de se tenir sur la défensive ?

4.— La Révolution considérée comme la révolte de la nature contre un droit faux.

A ceci s'ajoutait encore une autre chose. Ce fut un malheur que sur la voie que nous venons de décrire, le droit se détachât de sa base et de sa source éternelle, de Dieu. Ce fut un malheur de confondre le droit avec la force, d'ériger la force en droit, de justifier toute transformation arbitraire du droit, sous prétexte d'ordre ou de puissance, pourvu que quelqu'un soit en possession de la force. Mais le pire peut-être de tout, fut de considérer le droit comme formant une contradiction expresse avec la nature. L'état absolu fut encore la cause pour laquelle on alla si loin.

Depuis Hugo Grotius, la science du droit avait suivi

cette direction funeste, que l'état moderne lui avait tracée, c'est-à-dire qu'elle avait séparé le droit de la Religion, séparé aussi le droit de la morale, depuis Thomasius, et avait cherché par contre à se baser exclusivement sur la nature. Comme conséquence de cela, il naquit une véritable passion pour la nature, laquelle s'empara peu à peu des esprits. Tout ce qu'on ne put pas ramener au prétendu droit de nature ne fut pas reconnu comme droit. Plus la vie publique, en particulier celle des classes élevées, était contraire à la nature, plus fut grand l'enthousiasme que l'époque ressentit pour la nature qu'on ornait, cela va sans dire, selon son propre goût. C'est de là que provient cette prédilection que nous avons encore aujourd'hui pour les idylles et le soi-disant état de nature (1). Or, l'état absolu chercha précisément sa force en affichant la prétention que lui seul était la source de tout droit positif et public, que tout ce qu'il était, tout ce qu'il possédait, tout ce qu'il ordonnait, était droit purement et simplement.

Pour se permettre un jeu si dangereux en présence de la disposition des esprits que nous venons de dépeindre, il fallut une puissance qui, d'un côté, méprise complètement la vie réelle, et d'un autre côté croit posséder assez de force pour maintenir toujours haut et ferme ses revendications, que les hommes murmurent ou non, qu'ils manifestent ou non telles et telles intentions. Il est évident que les peuples voyant la façon criante dont l'état abusait de sa puissance, à cette époque, durent se dire que ni les chambres étoilées, ni les chambres noires, ni les lettres de cachet, ni le trafic avec les sujets, ni l'extension intolérable des régales, ni cent autres mesures oppressives n'avaient leur base dans la nature. Il était donc inévitable qu'ils se représentassent le droit et la nature, le droit naturel et le droit de l'état régnant, comme des contradictions irréconciliables.

(1) *Vol.* III, 2, 16, *sq.*

Il faut se représenter cette tension excessive des rapports sociaux, préparée depuis un siècle et demi, pour comprendre l'influence inouïe qu'a exercée le philosophe de Genève. Les applaudissements qu'il avait déjà recueillis, lorsqu'il fit paraître son écrit sur « *l'inégalité des conditions* », dans lequel il émettait le principe que toute civilisation est une corruption de la nature, dévoilaient à ce fin connaisseur d'hommes, quelle corde il lui fallait toucher pour récolter sûrement les approbations de la foule. C'est alors qu'il publia le « *Contrat social* » qui devint le programme de la Révolution. La pensée que droit et nature sont deux choses opposées l'une à l'autre, forme le filet rouge qui traverse cet ouvrage du commencement à la fin. « C'est vrai, dit Rousseau, nous ne pouvions pas éternellement rester dans l'état de nature, nous ne pouvions pas toujours demeurer sauvages. De l'état de barbarie et d'isolement, il nous a fallu passer à l'état de société. Mais pour cela, il a fallu renoncer à tous les droits qui nous venaient de la nature. C'est donc à la seule condition que chacun renonce aux droits qu'il a de par la nature, que nous pouvons vivre ensemble. Par nature, tous les hommes sont égaux ; dans la société au contraire règne l'inégalité. Par nature chacun a un droit à tout posséder ; dans la société s'est introduite la propriété et avec elle la diversité de possession. Tout cela est contre nature ; mais ainsi le veut le droit. Oui, dit-il, avec une ruse calculée, s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement, c'est-à-dire d'après les principes de l'équité naturelle ; mais un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (1).

Qu'y eut-il alors de plus naturel, que les peuples excités par ce fin aiguillon se soient levés comme un seul homme et aient dit : Eh bien ! nous verrons si la liberté n'est pas pour nous !... Ne sommes-nous pas des dieux

(1) Rousseau, *Contrat social*, I, 1, 2 ; III, 4.

en quelque sorte? Pourquoi ne nous prêcher que notre indépendance envers l'Église? Devons-nous donc sacrifier notre liberté à l'état? Et pourquoi cela? Pour ce qu'on appelle droit? Pour l'inégalité criante dont nous sommes les victimes? Pour les lourdes charges qu'on nous impose au nom du droit? Et sur quoi repose-t-il donc ce droit? L'état absolu dit que c'est sur sa volonté et sur sa puissance. Oui, désormais nous saurons que c'est une question de puissance. C'est juste le contre-pied de la nature. Or, la nature est sainte, inviolable, elle ne se laisse pas renier. Il nous faut donc revenir à elle. Qu'avons-nous à perdre en chassant ce prétendu droit? Sus donc à ce droit faux et luttons pour le retour de la nature!...

C'est ainsi que commença la Révolution, et ces débuts eurent pour base l'apparence séduisante de la revendication d'un droit. Sa légitimité parut claire à la génération, en ce qu'elle s'élevait comme la négation du droit public existant ; et c'est l'heureuse idée qu'on eut de lui donner, dans sa lutte contre le droit, un mot de guerre, si cher qu'était le mot *nature*, qui lui fit exercer sur les esprits cette influence qui nous semble presque incompréhensible aujourd'hui.

5.— La Révolution considérée comme une lutte universelle et internationale d'affranchissement contre l'état absolu.

Par là s'explique comment la Révolution put opérer dans l'humanité une transformation si rapide et si complète à l'intérieur comme à l'extérieur. Si nous examinons seulement les effets intérieurs qu'elle produisit en France, nous n'avons qu'un mot pour caractériser l'œuvre qu'elle a accomplie : c'est une œuvre de Titans. Dans les quelques années qui furent accordées aux chefs du mouvement, tout fut renouvelé : la constitution du pays, la hiérarchie des employés, l'organisation des affaires, l'administration, la justice civile et criminelle, l'économie politique et sociale, la police, l'instruction, l'armée. Il ne resta pas une pierre de l'ancien édifice. Ceci nous montre mieux que tout le reste ce qu'était la puissance dont se vantait l'état absolu. En basant son

droit uniquement sur la force, en appliquant cette quantité énorme de mesures de prévoyance et de contrainte, pour prouver qu'il ne reconnaissait pour droit que la force extérieure, et qui devaient nécessairement trahir sa faiblesse et sa peur ; en justifiant la doctrine funeste que son droit ne reposait que sur la contrainte, et n'allait pas plus loin que sa puissance, il devait en être de celui-ci comme d'un château de cartes que renverse le premier souffle de vent.

Les hommes de la Révolution eux-mêmes ne s'étaient pas représentés leur situation aussi facile. Dans l'assemblée de 1789, ceux qui pensaient à un bouleversement complet, formaient certainement un nombre très restreint. Ils y furent conduits, lorsqu'une fois ils eurent découvert la complète incapacité de l'état et leur propre puissance ; alors ils le frappèrent à mort avec ses propres armes. Si le droit n'était que contrainte, dès lors l'état avait perdu son droit, dès lors il n'y avait plus de droit, dès lors c'était à eux qu'incombait la tâche de faire un autre droit. De là l'idée qui s'empara immédiatement des esprits, savoir que tout l'ordre actuel de choses avait cessé, qu'il fallait enlever les derniers restes des ruines, et reconstituer de toutes pièces un droit nouveau. Consulté sur la question du droit qui avait eu force de loi jusqu'à cette époque, Barère répondit publiquement qu'il ne fallait pas perdre de temps. Et on alla de l'avant. C'est ainsi que nous comprenons l'activité législative de la Révolution qui, bouleversant tout, embrassant tout, fit qu'au bout de peu, la face de la terre fut renouvelée.

Mais nous comprenons aussi l'action universelle et internationale de la Révolution au point de vue extérieur. A peine était-elle réalisée en France qu'elle offrait déjà, le 19 novembre 1792, aide et fraternité à tous les peuples qui voulaient conquérir leur liberté, et déclarait, le 17 décembre de la même année, libres et associés à elle tous les peuples qui admettraient ses princi-

pes. Nous connaissons le succès de cette déclaration ; nous savons comment les anciens états sans défense virent bientôt leurs armées dispersées, et combien peu de temps il fallut pour que l'Europe se couvrit d'une société nouvelle formée à l'image de la société française. Tout cela serait inexplicable si la Révolution n'avait pas possédé une force intérieure terrible, et si elle n'avait pas trouvé un accueil favorable dans les esprits, motifs aussi pour lesquels elle exerça une influence plus grande que tous les moyens extérieurs de défense employés par les États.

Comme force de résistance à lui opposer, ceux-ci n'en trouvèrent pas de plus grande que de s'en rapporter ici à la volonté autocrate prussienne, là au droit autonome de la maison de Sardaigne, ou à l'autorité absolue du duché de Bade-Durlach. Mais contre un rempart de mots aussi nébuleux, le mot nature fut comme un projectile écrasant. Partant du cœur des individus, il passait au cœur des peuples et volait sur l'état détesté. C'était le combat que la nature longtemps foulée aux pieds livrait pour son affranchissement. Mais cette nature qui luttait contre la puissance abusive déployée par l'état absolu, et contre les idées fausses du droit, était-elle la vraie ou la fausse nature ?

6.— La vraie nature de la Révolution.

En tout cas, elle n'était évidemment pas la nature qui doit son origine à Dieu, car la rage révolutionnaire ne se dirige pas moins contre cette dernière que contre la tyrannie. L'état absolu lui aussi avait agi de même. En asservissant l'Eglise, en voyant avec satisfaction le clergé, le culte, la foi, et Dieu lui-même couverts de raillerie et de mépris par les beaux esprits, tournés en ridicule, traités d'anachronismes par la civilisation de l'époque ; en jouant lui-même le rôle de Dieu visible, il s'en rapportait constamment à son droit divin et à l'autorité de Dieu, en vertu de laquelle il régnait. Or il est facile à comprendre que le mépris de Dieu par les représentants du pouvoir engendra la haine du nom de

Dieu chez les peuples. On ne voyait en lui que le protecteur de la tyrannie, et dans ses serviteurs que des instruments de cette tyrannie. Après donc qu'on eut déclaré la tyrannie abolie, et prôné que la vertu et l'amour des hommes ne régneraient sur terre, que lorsqu'il n'y aurait plus de prêtres, on en vint finalement à abolir Dieu lui-même, et à remplacer son culte par celui de la Raison. On sait ce que fut la déesse Raison, au milieu de quels blasphèmes et de quels égarements son culte fut célébré. Ceci nous permet de nous faire une idée de la nature qui animait les héros de la Révolution : c'était la nature du Régent et de ses *roués* ; c'était la nature des frivoles courtisans de Louis XV ; c'était la nature de Voltaire.

Ce fut la même nature qui inspira aux égorgeurs et aux démolisseurs ces douces paroles d'amour des hommes et d'humanité, ces orgueilleuses parades de vertu, qui soulevaient le dégoût des cœurs restés nobles. Au nom de la douceur, Saint-Just disait que les familles royales n'étaient que des oiseaux de proie qui se nourrissaient de chair humaine. Au nom de la justice, Couthon criait aux députés qui voulaient sauver Louis XVI ces paroles terribles : « Nous avons déjà perdu trois heures à nous occuper d'un roi. Sommes-nous républicains ? Non ! nous sommes des esclaves ». Au nom de la tolérance et de l'amour des hommes, on répétait les paroles bien connues, qu'il n'y aurait rien de bien sur terre tant qu'on « n'aurait pas pendu le dernier roi avec les entrailles du dernier prêtre ». Au nom de la simplicité et de la tempérance républicaine, Danton fit les spéculations de bourse qu'on connaît, et tint ces banquets dignes de Lucullus, renouvelés par Gambetta. Au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, eurent lieu les noces républicaines, les noyades et les massacres en masse. C'était de la pure hypocrisie assaisonnée de belles phrases sur la vertu. Aujourd'hui nous la comprendrions à peine, si nous ne savions pas que depuis long-

temps les types de Tartuffe, les maîtres dans l'art de la dissimulation et des pieuses apparences, les saints aux paroles doucereuses et aux cœurs pleins de fiel, les railleurs de la foi, au nom de laquelle ils vendaient des miracles, nous voulons dire les Jansénistes, avaient acclimaté ce monstre dans la société et à la cour en particulier. Sous leur apparence de sainteté et dans leur bigote jactance, les révolutionnaires donnèrent des preuves qu'une nature purement janséniste les animait.

D'ailleurs, il n'est pas nécessaire de montrer par de nombreux exemples que la nature, pour l'amour de laquelle la Révolution a réalisé l'anéantissement de tout ordre social, n'a rien à faire avec la nature chrétienne et humaine. Les révolutionnaires, ainsi que tous leurs amis et disciples, n'ont jamais fait un mystère que la nature à laquelle ils consacrèrent leurs efforts était une nature d'une espèce toute particulière. Leur enthousiasme pour la nature provenait justement de ce que la nature était de leur invention : on est toujours mieux disposé en faveur de ce qu'on produit soi-même, qu'envers ce qui est l'œuvre du tout et de la communauté. Leur nature est la nature même de Rousseau, c'est-à-dire cette nature qui est en opposition complète avec le droit et la civilisation, cette nature qui ne peut que dégénérer et qui doit s'être seulement conservée pure dans quelques représentants de l'humanité primitive, dans les prétendus enfants de la nature pure, qui fut la mode à cette époque, qui appartient aujourd'hui plus que jamais au bon ton, et qui est requise comme condition préliminaire, quand quelqu'un aspire au nom d'homme savant selon les idées modernes.

Ainsi, c'est donc le sens du mot nature qui est devenu la marque distinctive entre les hommes et la ligne de séparation entre eux. Celui qui ose parler de sauvages, c'est-à-dire celui qui voit dans certaines tribus barbares des restes dégénérés d'une civilisation primitive plus avancée, et les invoque comme des preuves de la dégéné-

rescence de la nature, celui-là est considéré partout comme un homme qui possède à fond les civilisations ancienne et chrétienne. Quelqu'un veut-il montrer qu'il est parvenu au sommet de la civilisation moderne? Il n'a qu'à faire chez les cannibales des recherches sur les vrais commencements de notre nature, et la preuve sera décisive.

Nous n'étudierons pas ici la valeur de cette manière d'envisager les choses ; nous établirons seulement le fait qu'entre l'une et l'autre conception, il y a la même opposition qu'entre la santé et la maladie, et que déjà longtemps avant les conquêtes de la science moderne, et avant la Révolution, l'humanité était tombée sur les traces de cette nature qu'on oppose aujourd'hui au Christianisme et à sa doctrine. C'est à cette époque que parurent ces descriptions idylliques d'un état de nature pure, descriptions sur lesquelles nous avons déjà attiré précédemment l'attention. Hobbes et Rousseau se mirent aussi de la partie ; seulement, fatigués de la galanterie de la cour, ils en imaginèrent une en quelque sorte plus rude et plus bourgeoise que celles des poètes élégants alors à la mode. Personne ne contestera cependant que leur nature, et par conséquent la nature de la Révolution, soit la digne sœur jumelle de cette nature de la cour, qui faisait à Marly et à Trianon des orgies si sévèrement condamnées par les orateurs des clubs. Au fond les deux natures sont les mêmes ; seulement l'éducation de la moderne nature républicaine ou révolutionnaire a été négligée.

Ainsi, on peut donc dire que, dans son essence, la Révolution n'est pas autre chose que la tentative faite pour mettre à la place d'un droit arbitraire une nature fantaisiste, ou pour opposer au droit sans limite d'une puissance excessive le droit illimité d'une nature sans frein et sans discipline.

7.— L'Absolutisme et le Terrorisme font partie de

Il est en effet hors de doute que la Révolution n'a ni le pouvoir ni la volonté de mettre des limites aux reven-

la nature de la Révolution.

dications excessives de l'état absolu. Elle ne fait que les transmettre à un autre possesseur. D'une seule personne ou de quelques représentants, elle les fait passer sur le tout ; elle ne fait que remplacer l'autorité du tyran, selon sa propre expression, par la souveraineté du peuple, sans toutefois l'adoucir. La Révolution ne connaît pas la modération ; elle ne veut d'ailleurs pas la connaître ; mais elle ne le pourrait quand même elle le voudrait. « Quand une fois tous les citoyens d'un état, sans exception, ont la perspective de pouvoir posséder le pouvoir, dit Platon, qui avait eu l'occasion de faire quelques remarques à ce sujet, ce sont toujours les hommes qui ont le moins de valeur, qui élèvent les plus grandes prétentions, et qui font le plus mauvais emploi de ce pouvoir une fois qu'ils l'ont. Or, cette possibilité que tous ont d'arriver au souverain pouvoir, et qui ne peut jamais se réaliser, est précisément la raison pour laquelle il faut prendre les mesures les plus sévères pour protéger l'ordre général. Ainsi, l'excès de liberté entraîne toujours après lui l'excès de servitude (1) ». La Révolution ne veut rien abdiquer de l'excès de puissance que lui a transmis l'état absolu, c'est dans sa nature (2). Précisément parce qu'elle s'en rapporte à la nature comme à la source de tout bien, elle se croit obligée en conscience de défendre comme un dépôt sacré les dernières parcelles de la plénitude du pouvoir dont elle veut s'emparer. L'état absolu qui considère sa puissance et sa volonté comme l'unique fondement du droit pouvait lui, du moins, en abandonner quelque chose ; mais la Révolution croirait trahir la nature, s'il lui venait même la pensée de justifier son absolutisme. C'est pourquoi nous trouvons constamment chez ses philosophes, chez Hobbes et Rousseau, de même que dans sa constitution, la protestation solennelle que les droits du peuple souverain sont indivisibles, inaliénables, immuables. Ce

(1) Plato, *Rep.*, 8, 562, d. sq.
(2) Zachariæ, *Vierzig Bücher vom Staate*, (2), II, 86.

n'est que logique, car si nous voulons désigner de son vrai nom ce que l'on comprend toujours ici par le mot ambigu de nature, ce n'est pas autre chose que le Tout-Dieu panthéistique. La Révolution n'a pas d'autre Religion que le panthéisme. La puissance dont elle dispose est la toute-puissance du Tout-Dieu à laquelle rien ne peut échapper, et dont les parties qui la composent ne se perdent pas plus que l'atome dans ses révolutions au sein de la nature. C'est pourquoi tout sans exception doit appartenir à la puissance que la Révolution veut exercer. C'est pourquoi elle ne doit rien abandonner de cette puissance, car Dieu ne peut pas se livrer lui-même.

En conséquence, la société révolutionnaire est littéralement, comme le dit Rousseau, un peuple de dieux.

Ainsi s'explique pourquoi la souveraineté du peuple est une tyrannie si redoutable.

Le régime de la Terreur ne fut point un événement fortuit que firent naître les personnes qui exerçaient le souverain pouvoir; mais il est dans la nature de la Révolution elle-même. Jusqu'à présent, le Tout-Dieu panthéistique n'a trouvé que deux fois dans l'histoire, une expression adéquate, dans Moloch le Dieu du feu et dans le Terrorisme. Un fait très caractéristique, c'est que l'un des admirateurs les plus enthousiastes de la Révolution l'appelle :

« ...... Le temps où l'esprit du monde »
« Rebaptise dans les flammes sa fille dont la beauté a été souillée »
« Et qui s'appelle l'amour... » (1).

Parmi toutes les lois que fit la Révolution, il n'en est aucune qui découle plus directement de sa nature intime que la loi martiale du 21 octobre 1789, que la loi qui faisait de l'espionnage une obligation, et que la loi du 17 septembre 1793, préparée par un des plus grands jurisconsultes de France, loi qui ordonnait de s'emparer de tous les suspects, mais qui désignait comme tels tous

(1) Alfred Meissner, *Gedichte*, (5) 122.

ceux qui d'après leur caractère, leur extérieur, leurs paroles et leurs actes pouvaient être regardés comme ennemis de la liberté, et même tous ceux qui n'étaient pas en mesure de donner des preuves de civisme. Ce qui caractérise la différence entre l'ancienne tyrannie et la tyrannie réelle de la prétendue liberté révolutionnaire, c'est le changement que subirent à cette époque quelques vers du Brutus de Voltaire, quand la pièce fut jouée en public. Primitivement ils étaient :

« Arrêter un romain sur de simples soupçons »
« C'est agir en tyrans nous qui les punissons ».

L'autorité révolutionnaire les fit corriger en leur donnant une application actuelle :

« Arrêter des tyrans, sur de simples soupçons »
« C'est agir en romains nous qui les punissons ».

8. — Manque de sécurité du droit dans la Révolution.

Ce trait indique ce qui sauve le monde de la puissante influence de la Révolution ; et c'est une vieille observation que le poète, que nous avons déjà cité plus haut, a revêtue de ces paroles :

« Semblable à Saturne, la Révolution »
« Dévore ses propres enfants (1) ».

De fait, elle engloutit aussi bien ses créateurs que ses créatures. Platon a déjà constaté « qu'une révolution conduit à une autre révolution (2). Le manque de sécurité du droit, l'éternel changement de toutes les institutions et de toutes les situations publiques appartient aussi essentiellement à sa nature que la violence. Si le droit ne repose pas sur une base plus élevée, immuable, sur la volonté éternelle de Dieu et sur la nature telle que Dieu l'a créée, et d'après laquelle il a toujours ébauché ses lois ; si c'est au contraire la prétendue nature dont l'homme juge à propos de faire parade selon le bon plaisir du moment, qui doit être la source des décisions législatrices, alors celles-ci changeront à cha-

(1) Alfred Meissner, *Gedichte*, (5), 175.
(2) Plato, *Leg.*, 7, 798, b. sq.

que instant. Il est clair que la nature d'un Mirabeau est très différente de celle d'un Marat ; il est clair que la nature doit donner des prescriptions toutes différentes selon qu'elle a pour pontife Robespierre ou Gambetta ; il est clair que tous les dilettanti, les aventuriers, les mécontents, les banqueroutiers, les criminels, les correcteurs du monde et ses démolisseurs, les optimistes et les pessimistes, les vociférateurs et les écrivains, les doctrinaires et les contempteurs de la science, de la tradition et de la modération, qu'on voit surgir à de telles époques, ne pourraient trouver aucune institution capable de tenir devant eux. « En pareilles circonstances, dit Thucydide, dans sa remarquable description de la Révolution, on en vient à changer arbitrairement l'acception des mots. L'audace irréfléchie passe pour un courage à toute épreuve, la lenteur prudente pour une lâcheté déguisée, la modération pour un prétexte à la timidité, une grande intelligence pour une inertie. L'emportement aveugle devient la caractéristique de l'homme de cœur, la circonspection un spécieux subterfuge. L'homme le plus irascible est regardé comme le plus sûr ; celui qui ose lui tenir tête est déclaré suspect. C'est faire preuve de finesse que d'attirer ses ennemis dans le piège, et surtout de l'éluder. Prend-on des mesures pour se passer de ces artifices ? on est taxé de trahison et de pusillanimité. Rien ne vaut plus d'éloges que de prévenir une perfidie, ou d'y exciter celui qui n'y songeait pas. Les liens du sang sont moins forts que l'esprit de parti, parce que celui-ci inspire plus de dévouements à toute épreuve. De telles associations en effet ne sont pas formées sous l'égide des lois, mais plutôt contre elles, et dans un but coupable ; elles ne reposent pas sur la crainte des dieux, mais sur la complicité du crime. Accueille-t-on les ouvertures d'un adversaire? c'est par mesure de prudence, et non par générosité. On attache bien plus de prix à se venger d'une offense qu'à ne l'avoir pas reçue. Les serments de réconciliation

qu'on prête quelquefois n'ont qu'une force passagère, arrachés qu'ils sont à l'embarras des partis ; mais que l'occasion soit donnée, et le premier qui reprend courage en voyant son rival sans défense l'attaque plus volontiers par trahison qu'à visage découvert.... Ceux qui ont le pouvoir entre leurs mains prennent pour mot d'ordre, ceux-ci l'égalité des droits, ceux-là une aristocratie tempérée ; et sous le masque du bien public, ils ne travaillent qu'à se supplanter mutuellement. Ils donnent un libre cours à leur audace et à leurs vengeances, sans nul souci de la justice ou de l'intérêt commun, sans autre règle que leur caprice. Une fois au pouvoir, ils s'empressent, à l'aide de sentences iniques ou à force ouverte, de satisfaire leurs inimitiés actuelles. Ni les uns, ni les autres ne respectent la bonne foi ; mais ceux qui, au mépris des lois divines, réussissent à commettre quelque noirceur, palliée d'un nom honnête sont les plus estimés (1). »

9.— Raison résultat du ·oit dans la évolution.

Après les considérations que nous venons de faire, nous pouvons bien souscrire à ce qu'un des poètes révolutionnaires pris parmi le petit nombre de ceux qui méritent d'être mentionnés, crie aux champions du pouvoir absolu :

« Avec le mensonge et la tromperie, »
« Avec les traités que vous rompiez, »
« Avec les serments que vous ne teniez pas, »
« Joyeux vous engraissiez le champ »
« Plus que de mesure, n'est-il pas vrai ? »
« Vous espériez sans doute en retirer »
« Des fruits doux et beaux ».
« La semence a levé..... Mais quel est cet éclat ? »
« Vous semblez maintenant affolés de terreur ».
« C'est qu'au lieu d'épis vous récoltez des glaives (2) ».

Mais cela ne suffit pas pour faire admettre, ni pour justifier la Révolution. Nous avons dit précédemment, qu'en faisant son apparition, la Révolution avait invoqué son droit d'autant plus haut qu'elle était née de

(1) Thucydide, III, 82 (Traduction Bétant, 1878).
(2) Ibsen, *Poésies* (*Passarge*), 91.

l'absolutisme d'état. Or le droit, elle ne l'avait pas par elle-même, encore moins par Dieu qui ne la reconnaissait pas ; mais seulement par l'état absolu qui la fit nécessairement. En d'autres termes, celui-ci ne doit pas se plaindre d'elle ; mais elle, à son tour, n'a aucun droit de le mettre en pièces. Dans la main de Celui qui régit le monde, elle est tout aussi bien que l'état absolu un instrument pour l'exécution des plans éternels de la Providence divine. Dieu n'a pas plus fait la Révolution que l'enfer ; c'est ce qu'il y a de terrible en elle. L'état moderne est aussi une monstruosité ; cependant, d'après son origine, il est de droit divin. La Révolution est d'autant plus haïssable qu'elle n'a rien de Dieu en elle. C'est pourquoi l'état conserve toujours son droit, quand même il en abuse ; car l'infidélité des hommes n'est pas imputable à Dieu. Mais la Révolution, n'aura jamais de droit venant de Dieu qui ne la veut pas. Cependant elle doit, bien qu'à regret, servir à réaliser l'ordre divin. Dieu se plait à châtier les hommes de sa propre main ; mais pour les peuples, la politique divine a ceci de particulier, qu'elle confie le châtiment d'une nation à d'autres nations, et la plupart du temps à des nations pires que celles qui sont l'objet de leurs vengeances. Ainsi, Israël fut livré à Assur et à Babylone, les Perses aux Grecs, les Romains aux Vandales, les Chrétiens aux Mahométans. Les vainqueurs en prennent souvent un sujet d'orgueil pour eux-mêmes et d'humiliation pour les vaincus. Mais en agissant ainsi, ils ne font que prononcer leur condamnation et leur jugement à l'avance, en reconnaissant, par ce fait même, l'existence d'une justice rémunératrice plus élevée. Depuis plus de deux mille ans, Dieu dit par la bouche de son prophète : « Assur est la verge et le fouet de ma fureur ; j'ai rendu sa main l'instrument de ma colère. C'est par la force de mon bras que j'ai fait ces choses, et c'est par ma propre sagesse que j'ai enlevé les bornes des peuples, pillé les trésors des princes, et, comme un conquérant, arraché

les rois de leurs trônes. Mais quand Assur aura accompli son œuvre, j'abaisserai son orgueil, et, sous sa victoire, il se formera un feu qui le consumera (1).

Dieu ne dit pas qu'il se fait une gloire de châtier lui-même ces instruments dégénérés. D'ailleurs ce serait inutile. Ils se déchirent entre eux au milieu de leurs excès, ils se choquent les uns contre les autres, d'une manière si violente et si déraisonnable qu'ils se réduisent en poussière. Il y a plus de trois mille ans que Joatham adressait ces paroles aux habitants de Sichem : « Si vous aviez traité comme vous le deviez Jérobaal et sa maison, et que vous ne lui ayez point fait d'injustice, qu'Abimélech soit votre bonheur, et puissiez-vous être aussi le bonheur d'Abimélech ! Mais si vous avez agi contre toute justice, que le feu sorte d'Abimélech, qu'il consume les habitants de Sichem, et que le feu sorte des habitants de Sichem et dévore Abimélech (1) ».

La menace s'est accomplie. Elle s'est également accomplie dans chaque Révolution. Il n'en peut être autrement. Ce qui porte son droit uniquement en soi, doit aussi l'exécuter en soi. La Révolution est fière de ne pas tenir son droit de Dieu, mais seulement d'elle-même. Une telle origine lui marque et sa course et sa fin.

(1) Is., X, 5, sq. — (1) Juges IX, 19, 20.

TROISIÈME CONFÉRENCE

LE LIBÉRALISME.

1. La nature du Libéralisme. — 2. L'origine du Libéralisme. — 3. Idée qu'il faut se faire du Libéralisme. — 4. Attitude du Libéralisme envers l'Eglise. — 5. Le Libéralisme sur le terrain de la morale. — 6. Le Libéralisme sur le terrain de la politique. — 7. Le Libéralisme dans l'économie nationale. — 8. Le Libéralisme comme ennemi du surnaturel. — 9. La perfidie retombe sur son auteur.

1. — La nature du Libéralisme.

Où deux se querellent, un troisième se réjouit. Quand des armées se préparent au combat, la terre anxieuse se tait et le ciel retient son haleine, par pitié pour les malheurs que les passions des hommes vont causer. Un seul être, dit le poème anglo-saxon,

« Élève alors sa voix rauque : c'est le noir corbeau »
« Qui sautille, guette, écoute, et attend sa pâture de cadavres ».

Nous avons assisté au combat gigantesque de l'état absolu et de la révolution. Aucun des deux adversaires n'en a profité. Ils se sont portés mutuellement des coups mortels ; mais l'avantage a été pour un autre. C'est le Libéralisme qui s'est emparé de tout le butin. Pendant le combat, cet oiseau de malheur reposait dans son nid bien chaud ; mais lorsqu'il s'est agi d'inspecter le champ de bataille, de dévaliser les morts et de cacher leurs dépouilles, il a paru pour la première fois aux yeux des peuples étonnés. C'était au Congrès de Vienne. A cette époque, il n'était encore qu'un chétif animal qui, par l'activité qu'il déployait, était d'une certaine utilité dans les travaux de déblaiement. Sa mine affamée et sa petitesse le faisaient considérer comme un être inoffensif et insignifiant, incapable d'entraver n'importe quelle entreprise. Mais à mesure qu'il se repaissait de la chair des cadavres, il croissait en taille. Bientôt il

devint cet oiseau géant dont les sombres ailes couvrent maintenant la terre tout entière. Ce qui grandissait encore plus que lui, c'est sa faim dévorante. Chaque jour il demandait une nouvelle proie. Tant qu'on la lui donna, il fut l'animal le plus docile qu'on puisse imaginer. La lui faisait-on attendre seulement une heure ? Il devenait si intraitable que pour ne pas être dévorés par lui, ses gardiens, ministres et princes, lui sacrifiaient tout. Quand ils n'eurent plus rien à lui offrir, la bête affamée les engloutit avec leurs trônes et leurs hermines, comme le Béhémoth furieux engloutit le torrent et tout ce qu'il contient. Bientôt on dut se convaincre qu'il n'y avait pas à essayer de le changer, parce que telle était sa nature.

2. — L'origine du Libéralisme.

De fait, le libéralisme est dans l'histoire quelque chose d'aussi sinistre que le corbeau sur le champ de bataille. Il a recueilli la succession qu'ont laissée les formidables luttes et les terribles bouleversements auxquels l'année 1815 mit fin provisoirement. Si on ne connaît pas sa vraie nature, le temps peu édifiant, qui sépare le Congrès de Vienne de l'année 1870, demeure aussi mal compris qu'il l'est d'ordinaire. De même qu'un incendie qui n'a plus rien à dévorer cesse ses ravages, ainsi, pendant cette époque, la Révolution avait cessé de sévir en apparence. Napoléon avait cru qu'il n'avait qu'à fondre son esprit avec l'esprit de l'ancien régime, l'esprit de l'ancienne tyrannie absolue, pour régner en paix et s'attribuer les avantages de l'un et l'autre système. En cela, il est le premier qui ait posé la base du libéralisme. Mais il administra d'une manière trop brutale, et s'arrêta trop aux détails extérieurs pour que ses desseins aient pu réussir.

Il fallait donc d'autres esprits plus rusés et encore moins honnêtes que lui, or ils étaient nombreux. Assagis par le sort de leur devancier, ils se mirent à l'œuvre avec plus de circonspection que lui. Le but qu'ils poursuivirent fut le même que le sien ; mais ils avaient appris

que ce but ne pouvait pas être atteint par la voie de la force, parce que l'état était trop faible et la Révolution trop forte. Ils prirent donc la voie des accommodements, des intrigues, de l'improbité prudente, afin de donner à l'état la possibilité de continuer, sans changement aucun, son rôle d'autrefois, car ils tenaient ferme pour que rien ne fut retranché de ce rôle. En effet, pourquoi serait-il le dieu vivant sur terre ? Pourquoi se serait-il fait droit, monde et histoire, s'il avait toujours des enseignements à recevoir de l'histoire? Quant à revenir à sa tâche véritable, il n'en était pas question. Bien loin d'avouer que, par des excès de pouvoir, il avait été le propre artisan de son sort, il était au contraire convaincu que la cause de sa chute était d'avoir déployé trop peu de puissance, et de n'avoir pas encore assez centralisé les ressorts qui font mouvoir l'humanité. A son sens, il devait s'approprier, et d'une façon absolue, trois choses en particulier : l'Eglise, la vie intellectuelle et toutes les branches de l'industrie, du commerce et de la propriété, bref, toute la vie économique de la Société. Accaparer ces trois moyens de compléter sa puissance, fut donc le but qu'il se proposa désormais, et qu'il poursuivit avec le plus opiniâtre acharnement.

La Révolution semblait étouffée ; mais les idées qu'elle avait jetées dans les esprits, l'idée si captivante de liberté en particulier, continuaient de vivre. On comprend que cette dernière était d'autant plus chère à l'humanité que l'oppression extérieure était plus considérable. Désormais, le mot de *liberté* joua le même rôle que le mot *nature*, au siècle précédent. En face de lui, l'état se trouva de nouveau dans une situation désespérée. Il avait cependant appris déjà bien souvent qu'il ne fallait pas mépriser les idées fixes des hommes, qu'il fallait compter avec elles, ou les remplacer par de meilleures. Mais l'état n'était guère porté vers la première alternative. Il ne pensait pas plus modérer ses prétentions, qu'il ne lui venait à l'esprit de se réconcilier complètement

avec les principes du Christianisme, seul moyen par lequel on puisse opposer une digue efficace aux idées révolutionnaires. Il ne lui resta donc pas d'autre solution, sinon d'accepter ces idées comme un moyen de sauver sa puissance compromise. Telle fut l'origine du libéralisme.

3. — Idée qu'il faut se faire du Libéralisme.

Le libéralisme est donc la tentative faite pour sauver l'état absolu et l'amener à son plein développement, en introduisant dans son sein les principes de la Révolution. Par nature, il est donc une contrainte extérieure despotique qui s'étend, non seulement comme dans l'ancien état, à la vie publique et politique, mais à tout sans exception, à la vie sociale dans la famille, dans les relations industrielles et commerciales, et qui pénètre même jusque dans l'intérieur, dans la pensée et dans la conscience. Seulement, il est rare que le libéralisme exerce d'une manière ouverte cette tyrannie contre l'esprit; la plupart du temps, il se sert de moyens cachés, qu'il sait appliquer selon les méthodes d'intrigues et d'insinuation qui lui sont familières, comme il sait se servir de l'opinion et de la voix publique en invoquant le principe d'émancipation intellectuelle.

Il y a en second lieu dans la nature du libéralisme l'adhésion aux conquêtes intellectuelles de la Révolution. Ce n'est pas en vain que les révolutionnaires avaient lutté et répandu leur sang. Ils n'ont pu réaliser le dessein qu'ils avaient d'implanter leurs idées dans le monde tout entier; mais voici le moment où ce dessein va s'accomplir. Pendant leur vie, ils n'ont eu que des succès extérieurs, car à cette époque, les esprits étaient encore attachés, du moins intérieurement, aux idées de l'ancien régime. Dans l'intervalle a grandi une génération nouvelle qui ne connaît plus rien du Dieu de ses pères, de ce Dieu qui les avait sauvés d'Egypte. Dans l'esprit de ces hommes nouveaux, les idées révolutionnaires dominent si complètement que, si Rousseau était sorti du Panthéon pour parcourir les sphères les plus élevées et

les plus orgueilleuses de Paris, il eut certainement trouvé dépassées ses espérances les plus audacieuses. Un seul libraire de Paris avait vendu, dans un espace de huit années, de 1817 à 1824, 24,500 exemplaires des œuvres de Rousseau et 316,000 de celles de Voltaire, (1) si grand était le désir de se familiariser avec le véritable esprit de la Révolution, si vaste le cercle de ceux qu'il dominait. A cette époque, il était parvenu à une espèce de dictature intellectuelle. Partout on s'en rapportait à lui, ou, selon l'expression reçue, à l'opinion publique, comme à la décision d'un tribunal suprême, contre laquelle il n'y avait rien à objecter.

Chacun comprend cependant que la disproportion entre l'esprit qui animait la société d'alors et la pression extérieure, était trop grande pour qu'il ne fut pas nécessaire de faire de temps en temps des concessions à l'opinion publique. Cette condescendance et cette complaisance sont une troisième marque du libéralisme. Elle ne fait pas essentiellement partie de sa nature ; elle n'en est qu'une suite nécessaire. Cependant elle a été si souvent invoquée, que la générosité à l'endroit de la coutume, des choses saintes et commandées, et surtout à l'endroit de la vérité, de la conscience et de la foi, parut à l'œil superficiel de la foule, comme le caractère propre de cette tendance. Ainsi s'explique le nom de libéralisme qui lui fut donné. Singulière désignation qui rappelle le proverbe : « il est facile de tailler de larges courroies dans le cuir d'autrui, et d'être généreux avec l'argent des autres ».

Vu la confusion qui règne généralement dans les idées, il est assez facile d'expliquer ainsi l'origine du nom de libéralisme. Comme nous l'avons vu précédemment, il en était déjà de même au temps de Thucydide. Et nous trouvons identiquement la même chose dans les dernières perturbations de la république romaine :

(1) Honegger, *Culturgeschichte der neuern Zeit*, V, 304.

« Nous avons même perdu les véritables noms des choses, s'écriait au Sénat, le jeune Caton, dans son discours contre Catilina ; nous appelons libéralité les largesses faites avec le bien d'autrui, courage, l'audace du crime. C'est là précisément ce qui a mis la République à toute extrémité. Eh bien ! puisque nos mœurs le veulent ainsi, que l'on fasse donc de la libéralité avec la fortune des alliés, de la clémence envers les voleurs du trésor (1) ».

Tel c'était autrefois, tel ce fut à l'époque dont nous parlons. L'océan de l'opinion publique mugissait ; les idées révolutionnaires faisaient rage ; il leur fallait des victimes, et la société ne pouvait ni ne voulait se précipiter dans l'abîme. C'est pourquoi elle jeta par dessus bord tout ce dont elle croyait pouvoir se passer et, dans cette cargaison sacrifiée, se trouvaient, au premier rang, les biens intellectuels et les biens surnaturels.

Par là s'explique également ce manque de principes qui est une des marques les plus accentuées de cette tendance. Aussi la plus belle période de floraison du libéralisme est le temps des compromis, des pointillages, des accommodements, des arrangements à l'amiable. Les meilleurs eux-mêmes souffraient souvent de cette maladie sans le savoir. Quand aujourd'hui, nous parcourons les écrits d'un Sailer, d'un Haller, d'un Gœrres ou des plus éminents théologiens de cette période, nous sommes étonnés de voir combien ils ont payé tribut à leur époque. Mais les matadores proprement dits des écoles libérales, Benjamin Constant, Lamennais, Strauss, sont on ne peut plus fiers de cet amalgame religieux dans lequel on peut faire étalage d'érudition et de traits d'esprit, et dans lequel l'indépendance de la pensée n'est pas nécessaire. Leurs théories ressemblent à un chaudron de sorcières dans lequel le sacré et le profane, l'ancien et le nouveau, l'histoire et le ro-

(1) Sallust., *Catil.*, 52.

man, sont jetés pour former un breuvage enchanteur. En cela, ils ne font qu'imiter le modèle que la Révolution leur a fourni.

Convaincue qu'une religion est indispensable à la société, la Convention voulut en fonder une nouvelle, plus en harmonie avec l'époque, une religion dans laquelle, l'Ancien et le Nouveau-Testament seraient abolis. Pour les remplacer, on introduirait une nouvelle Bible formée du Coran, du Talmud et des écrits de Luther et de Calvin ; au lieu d'honorer les Saints, on invoquerait les héros anciens et modernes. Ce plan fut réalisé plus tard par les théophilanthropes sur une étendue beaucoup plus vaste. Aujourd'hui ces idées nous choquent et nous nous en détournons avec dégoût ; mais jadis, à l'aurore du libéralisme, elles étaient indispensables au bon goût, et on les décorait du nom de *romantiques*.

4.— Attitude du Libéralisme envers l'Église.

Tel fut aussi l'esprit de cette époque qu'on appelle la *Restauration*, et qu'on n'a pas décrié sans motif. Elle mérite bien en effet la défiance avec laquelle on la considère. Après tous les enseignements réitérés de l'histoire, tous les excès de l'ancienne puissance gouvernementale, toute la succession des idées révolutionnaires, continuer d'abuser des mots si chers de liberté et de droit, en les recommandant aux hommes, fut un manque de bon sens qui devait provoquer une juste indignation. En un tour de main, l'absolutisme s'empara de tout ce que la Révolution s'était approprié injustement, en particulier de tout ce qu'elle avait volé à l'Église. Personne ne pensa à une restitution ; personne ne parla plus ni des propriétés ni des droits de l'Église. Au contraire, quand on lui eut tout pris, on fit passer le mot d'ordre suivant : « Il y a assez longtemps que le monde est plongé dans le trouble ; nous avons besoin de paix ; il nous faut la paix à tout prix ; nous prendrons soin de vous, mais à la condition que vous veuillez la paix. Pour protéger votre foi et votre culte, nous nous unirons encore plus étroitement à vous que par le passé,

mais à la condition que vous ne renouvellerez aucun des anciens griefs capables de troubler la paix. D'ailleurs, pourquoi ne pas supporter de bon cœur ce nouveau sacrifice? Est-ce que la paix n'est pas tout à votre avantage?

C'est l'Église qui devait payer les frais de cette paix malsaine, prêchée partout maintenant. Plus furent grands les sacrifices que le libéralisme exigea d'elle, plus il fut généreux dans son relevé d'inventaire. De son côté, l'Église fut aussi condescendante que possible, parce qu'elle avait besoin de la paix pour continuer son œuvre de la conversion des peuples au Christianisme. Mais parce qu'elle ne déposa pas d'elle-même son dernier droit et sa dernière vérité sur l'autel du libéralisme ; parce qu'elle était encore là debout, qu'il fallait compter avec elle et lui témoigner certains égards, le motif fut suffisant pour la rendre victime de sa colère. Partout elle fut considérée comme l'ennemie commune, et toute la haine de l'époque se dirigea contre elle. La combattre fut considéré comme le premier devoir des temps modernes. Ce fut là le seul trait d'union qui réunit dans une action commune des puissances qui, jusque-là, s'étaient déchirées entre elles, et qui les rendit amies, comme jadis Pilate et Hérode.

L'histoire nous montre cette lutte sous deux formes différentes. Jusqu'à la Révolution de juillet, et aux événements de Cologne, l'Église fut partout comme étouffée sous la vile oppression de la bureaucratie. La centralisation, dont elle est la conséquence, avait déjà pris un développement souverainement malsain au siècle précédent. La Révolution qui avait absorbé toute la vie organique des membres individuels, pour faire du tout une masse informe, se donnait l'apparence de parer à ce mal, mais en réalité elle le poussa jusqu'aux dernières limites (1). Comme de juste, la restauration libérale

(1) Cfr. Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, (7), 297, 307, sq.

appliqua cette conquête avec un fanatisme qui touchait à la folie. Elle fut l'âge d'or de la surveillance, des mesures de police et de la bureaucratie.

Le but que poursuivit particulièrement ce système, fut d'appliquer son art à l'Église. Où l'influence de Metternich s'exerça directement, le Joséphisme se développa pour créer un banc de torture dont le fonctionnement était silencieux et sûr. Parfois, la machine agissait d'une manière plus bruyante et plus violente, là où Bunsen et ses semblables la dirigeaient. Ces hommes d'Etat n'avaient pas d'autre objectif que l'Église ; c'est tout au plus si en dehors d'elle quelques démagogues et quelques étudiants les inquiétaient. Ces politiques, dont le regard n'effleurait que la surface des choses, ne voyaient pas dans le lointain le péril qui menaçait le monde et leurs châteaux de cartes. Mais quand Gentz lui-même voit dans la gymnastique un abcès, et une monstruosité, quand les hommes d'état de l'Europe tout entière se réunissent à Karlsbad, pour constituer un tribunal central d'inquisition contre les associations d'étudiants, tribunal qui reconnaît tout simplement passibles de l'emprisonnement dans une forteresse les auteurs de quelque farce inoffensive, on peut facilement se faire une idée de la rigueur extrême avec laquelle ces ministres libéraux surveillèrent l'Église et chacune des manifestations de sa vie. On la croyait à peine digne d'égards ; il n'y a donc rien d'étonnant qu'on ne lui reconnût aucun droit. A peine avait-on fait un traité avec elle, qu'on rompait ce traité, ou qu'on dénaturait un concordat par des additions arbitraires. Non seulement on exigeait le plus strict accomplissement de tout ce à quoi elle avait souscrit librement, mais aussi de tout ce à quoi on l'avait obligée contre tout droit, et de ce qu'elle ne pouvait jamais admettre.

A partir de 1830, cette machine compliquée commença, en raison de la façon violente dont on s'en était servi, à refuser son service contre l'Église. C'est pour-

quoi, là du moins où l'on se rendit quelque peu compte du changement de la situation, on prit un autre système qui répondait davantage à l'esprit de l'époque, et qui promettait les mêmes avantages, ou de meilleurs encore. C'est alors que parut la période des prétendues libertés.

L'humanité ne supportait plus la tutelle dans laquelle elle se trouvait, et l'Église n'avait plus rien qu'on puisse lui prendre et jeter comme moyen d'apaisement à la tempête mugissante de la Révolution. L'état moderne dut donc, bon gré mal gré, se relâcher dans les mesures de violence qu'il avait employées jusqu'alors. A côté de cela, le rude assujétissement de l'Église finit par devenir choquant. Peu à peu il augmenta la sympathie des esprits envers elle et la force de résistance dans son sein. Alors, l'état voulut favoriser ses vues avec l'apparence de la générosité. Après que l'Église eut perdu tout droit et toute propriété, après qu'elle se fut liée par des traités ; après que par une multitude d'ordonnances, on lui eut tracé chaque pas qu'elle devait faire, qu'on l'eut baillonnée et empêchée de respirer librement, on voulut, dit-on, relâcher ses liens. Désormais, des deux côtés, on s'en tiendrait aux lois et aux conventions. Elle pourrait faire ce que bon lui semblerait, l'état ne s'occuperait plus d'elle ; il se déchargerait du devoir de la protéger et de toute autre obligation à son endroit. Étant libre envers l'état, comme l'état serait libre envers elle, elle devrait, en conséquence, laisser à chaque individu la liberté la plus complète. La Religion, dirent Benjamin Constant et son ami Alexandre Vinet, sera une affaire personnelle, qui ne pourra subir aucune influence. Désormais, l'Église ne devra jamais revendiquer comme un droit l'obéissance à sa parole, ou l'adhérence à sa communauté. La Religion est chose qu'il faudra laisser à la discrétion de chacun. Que des personnes veuillent former spontanément une communauté religieuse, ce sera une Église. Mais admettre une Église qui ait son droit ailleurs que dans la liberté personnelle

de l'homme, qui puisse invoquer d'une manière impérieuse, contre les individus, une puissance d'un ordre supérieur, voilà qui est inadmissible.

Ces idées reçurent le nom de séparation de l'Église et de l'État, ou d'Église libre dans l'État libre. En réalité c'était donner à l'Église la liberté de l'oiseau en cage, la déclarer sans droit et sans protection, dépendante du bon plaisir de l'état, soumise à la bonne volonté des individus, et vouloir lui faire trouver bon d'être ainsi livrée dissoute et morcelée, à son époque ennemie. Venait-elle à se plaindre, ou à réclamer un de ses droits ? Elle était alors l'éternelle mécontente, la perturbatrice bien connue depuis longtemps, avec laquelle était impossible une action d'ensemble réglée par des lois. Alors c'était un retour au premier système de baillonnement qui précédemment avait sévi dans plusieurs endroits, mais qui, cette fois, fut appliqué sur une grande échelle et dans tous les pays.

Après 1870, ce fut le Culturkampf, qui ne contribua pas peu à mettre un terme à cette période du libéralisme, et à faire place à une ère nouvelle.

5. — Le Libéra isme sur le terrain de la morale.

On ne pourrait se faire une idée complète du libéralisme, si l'on ne considérait que l'action qu'il a déployée contre l'Église. Il ne fut pas moins généreux dans le domaine moral, principalement où il s'agissait de morale publique, de vérité publique, et de droit public. Ici, en vrai fils de la Révolution qu'il était, il se montra d'une effronterie incroyable. Les principes que celle-ci avaient proclamés dans sa « *Déclaration des droïts de l'homme* », il les adopta dans toute leur teneur, mais d'une manière si décidée, qu'un jurisconsulte moderne n'hésite pas à soutenir qu'aujourd'hui personne ne peut plus douter de leur vérité (1).

Des « *devoirs de l'homme* », le libéralisme en parla aussi peu que la Révolution. Lorsque, à l'Assemblée

(1) Richter, *Staats und Gesellschaftsrecht der franz. Revol.*, I, 55.

nationale, Grégoire proposa d'en faire le sujet d'une délibération, il éclata une véritable tempête, et sa proposition fut rejetée par 570 voix contre 430. Il aurait eu le même succès dans n'importe quelle assemblée libérale, car il appartient à l'essence du libéralisme de considérer chaque individu comme une unité isolée. On pourrait le nommer aussi bien individualisme, égoïsme et égotisme que libéralisme. Selon lui, chaque homme est un monde complet, un autocrate irresponsable, ne faisant que ce qui lui plaît, un égoïste qui ne se croit obligé envers personne. Il est impossible d'abuser d'une manière aussi grossière, on pourrait dire aussi brutale, des mots de droit et de liberté. D'après le libéralisme, chacun possède la liberté de conscience, la liberté des cultes, la liberté de pensée, mais il n'a pas l'obligation d'agir d'après sa conscience, de croire et de penser juste et raisonnablement. Avec son droit et sa propriété, le libéralisme peut faire ce que bon lui semble ; il n'a besoin de tenir compte ni des autres, ni de la communauté dont il fait partie. Il ne peut se faire une idée ni du devoir social ni du droit privé que Gierke appelle la limite immanente du droit. Son droit va jusqu'où s'étend sa puissance. Par droit de naissance, il est l'unique dominateur et souverain. Le libéral conséquent avec ses principes doit toujours regarder comme un empiètement fait sur son domaine, la participation que d'autres pourraient avoir à sa puissance ; car ils lui enlèvent une partie des droits qu'il aurait pu, pense-t-il, exercer sur eux. En fait, l'idée kantiste de droit prétend qu'un droit étranger enlève toujours quelques parcelles du droit propre. La doctrine christiano-germanique, qu'il n'y a ni droit, ni liberté absolue, que tout droit a ses limites naturelles dans les obligations envers la communauté et les individus, que la liberté ne va que jusqu'où l'on en blesse pas un droit plus élevé, lui est abominable et incompréhensible.

Bref, quel que soit le terrain sur lequel nous suivions

le libéralisme : histoire de la civilisation, science morale, droit, morale, politique ou religion ; quels que soient ses maîtres que nous interrogions : Hobbes, Rousseau, Adam Smith, Kant, Darwin, Herbert Spencer, la conclusion, qui en résulte toujours, est que son idéal n'est ni l'homme vivant en société, ni l'homme placé sur le même pied d'égalité que ses semblables et ayant des obligations envers eux, ni l'homme soumis à des puissances plus élevées, mais l'homme considéré comme un numéro, comme une abstraction, l'homme libre de toute obligation envers Dieu et envers les hommes, l'homme appuyé sur lui seul, en un mot l'homme sauvage, absolument comme aux jours de la Révolution.

Mais si nous repassons en détail toutes ces libertés avec lesquelles le libéralisme a peu à peu transformé la vie publique, nous en trouverons à peine une qui n'ait déjà été proclamée par la Révolution. Pour mettre à exécution la liberté de penser, d'écrire et d'imprimer, proclamée par la *Déclaration des droits de l'homme*, la Révolution, poussée par un écrit rédigé, dit-on, par Mirabeau, adopta avant tout, la complète liberté de la presse et de la pensée. La conséquence fut qu'en peu de temps, on usa huit fois plus de papier qu'auparavant, et que Marat lui-même se plaignit amèrement du dérèglement et de la nullité de la littérature du jour. La Convention reconnut enfin la nécessité d'imposer des limites à cette liberté. Mais comme le fléau une fois déchaîné prenait des proportions toujours de plus en plus inquiétantes, le Directoire se vit obligé de faire les sévères ordonnances du 5 septembre 1797, qu'on a appelé la Saint-Barthélemy de la presse.

Il n'en fut pas autrement avec la liberté du théâtre que la Révolution avait introduite, et qu'il fallut bientôt entraver solidement.

Le libéralisme ne pouvait rien offrir de nouveau avec tout ceci, pas plus qu'avec la proclamation de la liberté des cultes, et l'intolérance exercée en son nom,

car ici également, il avait la Révolution pour modèle.

Par les ordonnances du 24 décembre 1789 et du 27 septembre 1791, la Révolution avait déclaré l'égalité des droits entre les juifs et les autres citoyens, tandis qu'au contraire, elle molestait fortement les chrétiens restés fidèles à leurs convictions. Or, ces deux choses, le libéralisme les a conservées exactement, malgré son nom et ses principes.

Bref, nous voyons que partout et toujours, le libéralisme a imité la Révolution. Autant celle-ci s'est épuisée en inventions nouvelles, autant il a été infécond. Il ne s'est jamais démenti un seul instant; toujours il a su profiter du travail d'autrui. Nous serions vraiment très embarrassés, s'il fallait citer une seule institution qu'il a puisée dans son sein, à l'époque de sa domination la plus absolue, sous Louis-Philippe et sous Napoléon III. En mesures de violence concernant l'école, il est allé beaucoup plus loin que la Révolution, c'est vrai; mais celle-ci en avait pourtant déjà posé les premiers principes. Depuis cinq ans, déclare Saint-Just, l'enfance appartient à l'état. D'après la loi du 19 décembre 1793, l'instruction devait être libre et obligatoire. La plus haute vertu d'un bon maître était la vertu civique, la dernière fin de l'instruction, de favoriser la propagation du civisme, ce qui voulait dire que l'école était un instrument politique aux mains de l'état. Ici encore, le libéralisme n'est donc que le disciple de la Révolution.

Un des plus graves reproches qui atteignent la société moderne, qu'elle soit absolutiste, révolutionnaire ou libérale, — car ici, il n'y a pas de différence essentielle, — est qu'elle considère tout ce qui est d'un ordre plus élevé : religion, vérité, culture, éducation, morale, comme des moyens pour l'état, de parvenir à ses fins particulières. De là provient la conception kantiste d'état constitutionnel, une des doctrines favorites de l'école libérale. Personne n'a exprimé cela d'une manière plus claire et plus incisive que Guillaume de Humboldt dans

son écrit à Dalberg intitulé : « Essai pour déterminer les limites de la puissance de l'état ». D'après lui, les obligations intellectuelles et morales de l'humanité, les opinions, la morale, le mariage, la religion, ne concernent pas le moins du monde l'état libéral. Dans toutes ces questions, l'individu peut faire ce qui lui plait ; l'état ne sauvegarde que ses propres intérêts, et laisse les particuliers à leur sort. Si quelqu'un croit être lésé dans ses droits, qu'il réclame le secours de l'état, sinon, celui-ci ne s'en inquiète point. Tout cela paraît être très libéral, mais favorise singulièrement l'arbitraire dans la puissance de l'état, car il ne renonce à aucune de ses revendications ; au contraire, il ne les élève que trop, au nom de la politique qui nécessairement intervient ici.

Selon le libéralisme, droit et morale sont deux choses complètement différentes. Par exemple, ce n'est pas pour moraliser l'école, que l'état l'attire à lui, mais c'est simplement pour des raisons politiques qui lui permettront de poursuivre ses fins. Les âmes des enfants sont le moindre de ses soucis. Comment se trouveront-elles de l'éducation qu'il donne? Il ne s'en inquiète nullement ; c'est l'affaire de ceux qui peuvent y avoir quelque intérêt. De là vient qu'on ne peut élever aucune objection contre son activité, soit pour des raisons morales, soit pour des raisons religieuses ; il garde ce qu'il appelle son droit, et laisse, comme disait Richelieu, les chiens aboyer à la lune. Et il en est ainsi de toutes les questions. Partout le libéralisme est un rusé diplomate. Sur le terrain de la politique extérieure, il parle d'Église libre dans l'état libre, de non-intervention, de faits accomplis ; sur le terrain de la politique intérieure, il proclame la liberté sur toute la ligne ; sur celui de la politique sociale, il est partisan du *laisser faire*, du *laisser passer*, belles paroles qui en réalité sont calculées pour bercer dans la sécurité et isoler toutes les forces, tous les individus, et permettre à l'état absolu d'atteindre ses fins sans obstacle aucun.

6.— Le Libéralisme sur le terrain de la politique.

Cet individualisme, dont le libéralisme se glorifie avec tant d'orgueil, est donc évident en morale et en religion.

Il en est de même sur le terrain de la politique. Ici, le libéralisme a suivi complètement les doctrines de Rousseau. L'ordre social organique du moyen âge, emprunté à la constitution de l'Église catholique, ne pouvait pas lui causer une grande joie, c'est tout naturel. La doctrine atomistique et mécanique de Rousseau lui allait mieux. Or celle-ci n'est autre que la doctrine de l'Église entendue dans le sens protestant, et transportée dans la société. Tandis que, selon la doctrine catholique, les individus sont unis en groupes d'une certaine étendue et indépendants; tandis que ces groupes concourent à former un tout vivant, comme le corps est formé de l'ensemble des membres, dans le protestantisme, un individu est égal à un autre, chacun s'unit au tout sans intermédiaire, chacun, comme on l'a dit, est comme le *freiherr*, le *notable* et le *sérénissime* immédiat du Christ. Rousseau comprenait de même l'origine de la société. D'après lui, tous les hommes sont égaux par nature. Pour former un état, ils se réunissent ensemble, en vertu d'un contrat. Chaque atome contribue donc directement à former le tout, à l'endroit duquel toutes les parties sont égales, de même qu'elles entrent en relation avec lui sans l'intermédiaire d'un tiers. Ce fut la pensée que Sieyès exposa dans sa célèbre brochure. « Un million de citoyens, dit-il, ont mille fois plus de valeur qu'un état de mille sujets ». Selon cette doctrine, chacun n'est qu'un chiffre qui compte seulement pour lui seul, et le tout est la somme de tant et tant d'unités. Que l'œil soit plus important qu'un doigt de pied, que l'index qui se compose de trois phalanges ait plus d'importance que trois ongles, c'est chose qu'il ne voit pas. La Révolution non plus ne le vit pas. C'est pourquoi elle introduisit le suffrage universel, les plébiscites, la prépondérance des majorités, bref, le règne des chiffres, autorité

unique devant laquelle l'état moderne s'incline avec respect. C'est pourquoi elle brisa l'ancienne constitution historique des provinces et des états de France, jeta dans une urne tous les débris qui s'élevaient à vingt-cinq millions, tira un même nombre de numéros, et fabriqua là-dessus la nouvelle division en départements, arrondissements, cantons et communes.

Le libéralisme a fait de même. Sa fameuse organisation des circonscriptions électorales, dont il n'est pas peu fier, est une des preuves qui attestent l'idée qu'il se fait de la société. C'est précisément par celles-ci et par d'autres constitutions similaires, purement mécaniques, qu'il a dépouillé la société d'une vie saine, d'une représentation naturelle, et qu'il a permis au petit nombre de ceux qui possèdent la puissance de pouvoir régner sans peine sur la masse immense, tandis que les individus au contraire, ne possèdent aucun moyen par lequel ils puissent se faire valoir aux yeux de la totalité. Or, la constitution des états et le régime féodal si décriés obviaient à ces inconvénients. Maintenant, pour attirer l'attention sur eux, les particuliers n'ont plus que les moyens violents, le trouble, les clameurs et les partis artificiellement formés. C'est par là spécialement que le libéralisme a préparé la voie au socialisme, dont l'idéal est que tous les hommes appartiennent à la communauté, que tous disposent de tous et de tout selon leur fantaisie ; mais que personne ni dans les hautes sphères, ni dans les petites ne puisse revendiquer pour soi des intérêts et des droits.

7. — Le Libéralisme dans l'économie nationale.

Sur le terrain politique, le libéralisme se montra donc comme l'intermédiaire entre la Révolution et le socialisme. Il l'est encore davantage, relativement à l'économie politique et à la question sociale. De ce côté non plus, il n'a pas fait preuve d'indépendance. Les Physiocrates, les pères de l'économie nationale qui règne actuellement, appartiennent aussi aux ancêtres de la Révolution, cela va sans dire ; mais les économis-

tes libéraux dépendent aussi d'elle. Ces hommes dont le libéralisme est fier, et qu'il considère comme les pionniers de ses idées économiques, Ricardo et Cobden, ne sont que les disciples d'Adam Smith, qui, avec Rousseau, a puisé toute sa science dans le sein maternel de la Révolution : tels jadis Romulus et Rémus furent allaités par une louve. Quand Rousseau eut réalisé le principe de l'Individualisme dans l'État, et que Smith se fut chargé de l'étendre à l'économie nationale avec sa doctrine du *laisser faire* et du *laisser passer*, comme nous l'avons déjà vu, Kant appliqua le principe dans la politique intérieure et dans le droit privé.

Quiconque ne ferme pas volontairement les yeux à la vérité que les deux systèmes, qui ont conquis au libéralisme la souveraineté dans le domaine économique, sont sortis de la Révolution, ne s'étonnera pas non plus qu'il ait emprunté à cette dernière les armes avec lesquelles il a porté les plus grands coups à l'ancienne organisation sociale, coups par lesquels il a renouvelé la face de la terre et aplani la voie au socialisme : l'abolition des corporations et des corps de métiers, la liberté industrielle et commerciale, les atteintes portées contre le droit de succession, le partage et l'instabilité des propriétés foncières, le bannissement du développement historique dans les droits transmis par héritage (1). En ce qui concerne ces prescriptions qui sont les siennes, la Révolution a déjà fait les expériences inséparables de leur application. Elle fut assez prudente pour vouloir modérer selon son pouvoir leurs effets pernicieux, en les limitant sévèrement ; mais les mesures qu'elle prit, la loi sur le *maximum* par exemple, furent aussi vaines que violentes.

Si le libéralisme avait été capable de recevoir un enseignement, il eut pu en tirer un très sage de tout

(1) Richter, *Staats-und Gesellschaftsrecht der franz. Revol.*, I, 104 sq., 137 sq. ; II, 432 sq.

ceci. Mais bravant les avertissements d'une histoire qu'il avait sous les yeux, il a morcelé la société tout entière ; il en a fait un chaos d'atomes sans cohésion, pensant qu'avec ses mots de progrès, de liberté de conscience, il avait suffisamment fait pour que l'humanité se considérât comme un peuple de frères. Oui, les frères se sont trouvés, et ils se serrent d'autant plus les uns contre les autres que le libéralisme a réduit la communauté en poudre. En présence de cette fraternisation, le libéralisme disparaît lui-même comme la poussière au souffle du vent. Par son Individualisme, cette création dont il était si fier, il a préparé sa ruine.

8. — Le Libéralisme comme ennemi du surnaturel.

On peut donc dire qu'il est dans le monde peu de choses avec lesquelles on puisse comparer le libéralisme. Comment le nommer? Ecole, système, parti, secte? Dans quelle catégorie le ranger? Est-ce parmi les partis religieux, politiques, ou philosophiques ? Il est tout cela, et il n'est rien de cela, comme son père Talleyrand était à la fois évêque et mari, diplomate et écrivain, français et ami des ennemis de sa patrie, républicain, bonapartiste, légitimiste, bref tout ce qu'on veut, sans avoir de caractère bien déterminé. Il veut tout renouveler : religion, politique, philosophie, éducation, économie politique, société, formation, culture. Il promet d'enchaîner tous les esprits, et en réalité tous ont place sous son large manteau : les athées, les juifs, et avant tout les serviteurs d'Isis. C'est pourquoi il n'est pas quelque chose de bien, et ne satisfait que ceux qui font volontiers les généreux avec le bien d'autrui. De là, le fait que ses partisans les plus convaincus se recrutent dans la foule de ceux qui vivent aux dépens des autres : les capitalistes oisifs, les noceurs criblés de dettes, les banqueroutiers de la foi, de la morale et de l'argent. Il ne peut se maintenir qu'en louvoyant et en changeant constamment de position. Il est comme le Protée de la Fable. Darwin n'a certainement pas tiré de l'ichtyosaure et du gorille primitif sa doctrine sur les transformations suc-

cessives, mais du libéralisme ; car on n'a jamais rien vu sur terre, qui fut aussi apte que lui à revêtir toutes les formes. Il est tout ce qu'on veut et s'oriente d'après le vent qui souffle. Pourvu qu'il y voie son avantage il peut être aussi bien païen que turc, mormon que chinois; il jure aussi facilement par le fétichisme que par le bouddhisme ; il ne s'enthousiasme pas moins pour la Révolution que pour le despotisme absolu, et quand l'heure sera venue, peut-être applaudira-t-il aux succès du socialisme. On peut tout lui demander, sauf une chose : le caractère ; on peut traiter en tout avec lui, excepté sur un point : la haine contre une vérité immuable, une loi inébranlable et le seul rempart que celles-ci aient sur la terre : l'Église.

Cette haine envers l'Eglise, en d'autres termes envers la doctrine que le surnaturel a quelque chose à faire en ce monde, forme le seul point sur lequel se trouvent unis tous les représentants du libéralisme. On pourrait même dire que c'est le seul article de foi par lequel ils jurent. Le trésor de vérité, les moyens de salut, les droits qui forment le dépôt que le Christ a confié à son Eglise, sont la mine où ils vont puiser les concessions et les sacrifices qu'il fait à l'esprit de l'époque. On attribue à l'un des plus remarquables généraux allemands, prince prussien bien connu, cette parole : qu'il ne redoutait aucun danger pour la patrie, tant qu'il y aurait encore beaucoup de vieux fonds de magasin à jeter aux loups. Avec la perspicacité qui lui était propre, le grand chef d'armée a parfaitement décrit la politique du libéralisme. Autre chose serait de savoir s'il a fait preuve de cette perspicacité dans la politique. Comme général, il devait savoir mieux que personne, que l'ennemi victorieux ne se laisse pas arrêter par les parcelles de butin qu'un adversaire en fuite sème sur sa route, comme un enfant par des cerises. Le vainqueur est sûr de posséder ce qu'il laisse derrière lui. Il n'a qu'une chose en vue : anéantir l'armée des fuyards. Plus il voit la route

couverte de débris captivants, plus il est certain que l'ennemi est au désespoir et en pleine déroute.

Telle est aujourd'hui la situation du libéralisme. Avec ce qu'il sacrifie du christianisme et du surnaturel, il ne laisse que trop voir au socialisme son anxiété et son affollement. Les temps sont passés où celui-ci pouvait se contenter de tels procédés. Mais en les employant, le libéralisme l'a fait grandir et l'a rendu audacieux. Maintenant, il est parvenu à son complet développement et il a conscience de sa force. Il ne compte plus avec l'Église, parce que le libéralisme lui a constamment appris que c'en était fait d'elle. Le seul ennemi qu'il ait en vue, le seul qu'il poursuive, avec d'autant plus d'acharnement que celui-ci jette plus généreusement sous ses pieds, foi, morale, vérité et droit, c'est le libéralisme.

Ainsi, la perfidie retombe toujours sur son auteur, et trop souvent sur la fine diplomatie et ses plus grands représentants. D'après la loi si simple donnée par Dieu, on ne triomphe de l'erreur que par la vérité, et de l'anarchie que par la conformité aux lois ; mais non en se mettant au service du mensonge et de la révolte. Le libéralisme a cru être plus prudent et trouver un avantage plus considérable en faisant une contre-révolution. Il croyait par là détrousser la Révolution et s'attribuer les fruits qu'elle avait produits ; il pensait chasser Satan par Beelzébud, et pouvoir les envoyer tous deux au feu contre le surnaturel, afin de rester la seule puissance sur terre, quand ils se seraient anéantis réciproquement. En agissant ainsi, il a creusé son propre tombeau et contribué à développer les forces de son bourreau, le socialisme. Actuellement encore, ces deux puissances sont aux prises. Qu'arrivera-t-il de cette lutte ? Nous ne pouvons le dire. Ce que nous savons seulement, c'est que les indécis succomberont sous les braves ; mais que le surnaturel survivra au libéralisme et au socialisme, à l'absolutisme et à la Révolution, à tous ses ennemis, au monde entier.

QUATRIÈME CONFÉRENCE.

LE SOCIALISME.

1. — Le Socialisme fossoyeur du Libéralisme. — 2. Le Socialisme comme tentative de conduire les masses populaires au combat contre l'ordre social. — 3. Le Socialisme est une secte positivement révolutionnaire. — 4. Le Socialisme est le fruit et l'ennemi né du Libéralisme. — 5. Le Socialisme est l'ennemi du Libéralisme comme système politique ; mais il est l'ami du Libéralisme comme école. — 6. Le Socialisme ennemi de l'Etat absolu est cependant son promoteur le plus décidé. — 7. Le Socialisme est une imitation de toutes les exagérations de la révolution. — 8. Le Socialisme est l'état de l'avenir, l'héritier universel et la mise en scène des idées modernes. — 9. Gravité de l'avenir.

1. — Le Socialisme fossoyeur du Libéralisme.

C'est toujours chose triste à voir qu'un convoi funèbre. A son aspect, le chrétien croyant qui dit avec saint Paul : « Je désire la mort pour être avec le Christ », devient grave ; et le libre-penseur se sent mal à l'aise, bien qu'il croie que tout finisse avec la vie.

« Tristement la cloche tinte, »
« Lugubres sont les accents du chœur ; »
« Les chants de joie se taisent. »

Mais le sentiment le plus poignant qu'excite ce convoi, c'est quand il emporte à sa dernière demeure un riche avare, ou un prodigue débauché, indifférent, fanfaron, et que la foule qui l'accompagne est unanime à lui faire cette oraison funèbre : « Il est mort comme il a vécu, le monde est débarrassé de sa personne, et il n'y a rien perdu ». Alors on peut dire en toute vérité de la cloche qui sonne le glas funèbre :

« Elle a été consacrée pour être »
« En ce jour la cloche du condamné. »

Telle est l'impression que nous produit la lecture de la prophétie dans laquelle Karl Marx appelle le socialisme « l'expropriation des usurpateurs par les masses

populaires, le glas du libéralisme » (1). Il est vrai que nous n'en sommes pas encore arrivés à la complète réalisation de cette parole ; mais peu s'en faut. Le libéralisme saigne par mille blessures que son adversaire lui a faites ; et il y a peu d'espoir qu'il s'en remette. Si, selon toute vraisemblance, il doit succomber à ces blessures ; si les prolétaires qu'il a produits doivent être un jour ses fossoyeurs, comme dit Liebknecht, nous pouvons toujours bien dire à l'avance, sans posséder le don de prophétie de Marx, que les funérailles seront telles que chacun pensera alors à la cloche funèbre. L'expression des deux chefs les plus en vue du socialisme est on ne peut plus juste : Le socialisme est la tentative faite pour forcer, par le moyen des masses le libéralisme à abdiquer la souveraineté excessive qu'il s'est arrogée. C'est l'explication la plus complète et la plus exacte qu'on puisse donner de son intention dernière.

2.— Le Socialisme comme tentative de conduire les masses populaires au combat contre l'ordre social.

Il est d'abord la tentative d'entraîner les masses, le peuple proprement dit, à la lutte contre l'ordre social. En cela, se retrouve sa nature et sa force, c'est-à-dire le signe par lequel il se distingue de tous les mouvements semblables des époques précédentes. La Révolution ne fut rien moins qu'un soulèvement du peuple en grand. Ceux qui, sous elle, s'emparèrent du pouvoir, formaient partout une fraction de peuple presque imperceptible. Elle était une oligarchie ; et ses chefs furent des avocats, des bourgeois et parfois des aristocrates. Maintenant, c'est le peuple, ce sont les masses qui sont conduites en bloc au combat et à la victoire. Maintenant, c'est la démocratie qui vise à la souveraineté ; c'est l'*ochlocratie* qu'il s'agit de fonder dans toute la force du terme. Suppression complète de toutes les différences entre les classes, nivellement universel, établissement d'une règle générale en tout sans exception ; suppres-

(1) Marx, *Das Kapital* (4) I, 729 ; *Vorrede*, p. XII.
(2) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 169.

sion de toutes les limites de classes, de nations, d'états, pour en arriver à l'Internationalisme et au Cosmopolitisme, tel est le but de cette tendance. Rousseau serait au comble de la joie, s'il voyait à quel point des socialistes ont adopté ses idées. Les gâte-métier de la Révolution ont fractionné à nouveau la société en états indépendants ; maintenant il faut la réduire en poudre, en former une pâte, faire cuire cette pâte dans le grand incendie du monde, pour en former un gâteau capable de faire périr tous les dragons de Bel et Léviathan lui-même.

3. — Le Socialisme est une secte positivement révolutionnaire.

D'où il résulte que ceux-là comprennent peu le socialisme qui, selon une expression reçue, ne lui attribuent qu'une importance négative, et prétendent qu'il combat seulement l'excès de puissance du capital, et ne cherche qu'à conquérir une situation tolérable pour les classes ouvrières opprimées. La plupart du temps, ce n'est qu'un prétexte grâce auquel il recrute des adhérents. Même là où il ne professe pas explicitement ces principes, ceux-ci forment néanmoins un des points de son programme. On ne lui fait donc pas tort, quand on dit que cette tentative est son véritable point de départ. Ce n'est pas seulement la défense qu'il a en vue, mais l'attaque. Il vise non pas à l'amélioration de la société, mais à sa destruction et à sa réédification d'après d'autres principes. Pour le moment, il ne songe ni à son soulagement propre, ni à celui des siens. Au contraire, il dit clairement qu'un tel but n'est ni celui qu'il veut, ni celui qui lui plaît, mais qu'il désire plutôt voir la situation s'aggraver. Il accueille avec joie tout ce qui peut y contribuer, afin d'atteindre plus sûrement sa fin, qui est l'anéantissement de tout ordre existant (1).

Après cela le monde peut lui-même répondre à la question s'il est important de tuer le socialisme ou d'essayer de l'apprivoiser, soit par voie d'apaisement, soit

(1) *Vers. der Berl. Socialdem.* (*Vorwærts*, 7 Juli 1891, *Beil.*)

en lui jetant quelques vieux fonds de boutique, selon l'ancienne méthode pratiquée par le libéralisme. Au point où les choses en sont, de telles concessions ne font qu'augmenter l'enthousiasme et fortifier les convictions de ceux auxquels on cède. On n'a qu'à lire les feuilles socialistes pour s'en convaincre. A peine un théologien ou un économiste a-t-il laissé échapper une expression dans laquelle il dit que le socialisme contient plus de vrai que le libéralisme, qu'aussitôt, ivres d'une joie enfantine, elles entonnent leur Te Deum, assez court pour être appris par cœur par les masses, car il ne contient que ces mots : « Les conversions au socialisme augmentent ». Propose-t-on dans une chambre l'amélioration de la situation des ouvriers ? Aussitôt elles s'écrient : « L'état en vient peu à peu à la réalisation du programme socialiste ». « Mais, disent-elles chaque fois en terminant, cela ne ralentit pas notre marche. Ce ne sont pas des lambeaux que nous voulons ; il nous faut le tout. Nous ne laisserons pas gâter nos plans par des étrangers ; nous voulons les exécuter nous-mêmes. Nous voulons le vrai socialisme : nous saurons éviter les tromperies que le libéralisme voile sous l'apparence des bons services qu'il veut nous rendre ; nous ne voulons pas tirer les marrons du feu et que ce soit lui qui les mange ». Nous ne faisons pas de compromis, dit Liebknecht ; nous maintenons haut et ferme notre caractère révolutionnaire (1).

En face d'un tel ennemi, le libéralisme est impuissant. Pour se tirer d'affaire, il n'a qu'un seul moyen que nous connaissons déjà : capituler sur les détails, lui livrer l'accessoire, et tout ce qui n'a pas grande valeur, afin de sauver le principal. Mais la fin première du socialisme est précisément de renverser la souveraineté du libéralisme et de l'anéantir complètement. Cette fin, il la poursuit avec la ténacité et la lucidité d'esprit qu'on

4.— Le Socialisme est l'ennemi et le fruit du Libéralisme.

(1) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 96.

doit lui reconnaître. Quiconque veut apprendre à connaître à fond les fautes et les faiblesses du libéralisme, n'a qu'à lire les écrits de Proudhon ou de Lassalle contre Julien Schmidt et Schultze-Delitzsch, ou le *Capital* de Marx et *la Femme* de Bebel. D'ailleurs, il y a longtemps que cette tendance à critiquer fortement les situations instables de l'époque existe ; le remarquable discours de Catilina en est déjà une preuve brillante (1).

Le socialisme contemporain sait bien qu'il doit son origine au libéralisme. Il sait aussi que la réussite de ses plans dépend de l'anéantissement de cet ennemi. Louis Blanc s'est exprimé de la façon la plus claire à ce sujet. Selon lui, les deux maux qui rendent intenable la situation des basses classes, et à l'extirpation desquels elles doivent consacrer toutes leurs forces, sont l'individualisme et la concurrence sans limite. Or, ce sont précisément ces idées et cette organisation que, dans le domaine économique, le libéralisme traite comme une question de vie ou de mort pour sa cause. La force du socialisme actuel se trouve et se trouvera tant qu'il y aura un libéralisme, en ce qu'il peut opposer aux mots d'ordre chimériques de *self help* et de *laisser passer*, employés par l'école de Manchester, un mot énergique et conforme à la nature, le mot *d'union*.

C'est ce qui fait qu'entre ces deux tendances, un arrangement n'est pas possible et ne le sera jamais, car relativement au choix des moyens, elles se contredisen[t] comme oui et non. Le libéralisme n'éprouvera certainement aucune scrupule de conscience à se rallier a[u] socialisme, au cas où celui-ci serait vainqueur ; mais c[e] ne sera pas une véritable conversion. Nous craignon[s] même beaucoup que ce moyen n'apaise pas la colèr[e] du socialisme, car il n'est pas seulement une verge comme tout fruit du péché ; mais il est aussi la négatio[n] du libéralisme.

(1) Sallust., *Catilina*, 20.]

La haine du socialisme contre le libéralisme, et la crainte de ce dernier sont d'autant plus grandes, que les deux systèmes se rapprochent davantage l'un de l'autre par leurs idées fondamentales, leurs vues dernières, en un mot leur nature. Quand des frères, des parents, des enfants, des gens qui ont les mêmes vues et poursuivent les mêmes buts ; quand des parents unis par le sang entrent en contestation au sujet de la souveraineté, la lutte est beaucoup plus ardente que là où ce sont des étrangers qui combattent. La cause, pour laquelle les socialistes sont si fort aigris contre le libéralisme, vient de ce que celui-ci ne veut rien lâcher de son influence politique et économique, sur la société, influence dont il a abusé et dont la dissolution de tout ordre a été le résultat. Par contre, le socialisme accepte les principes du libéralisme concernant la religion, la vérité, la morale et le droit. Il ne combat le libéralisme que comme système politique ; en tant qu'école il se soumet volontiers à lui, et passerait par le feu pour la réalisation de ses doctrines. Mais laissons de côté pour le moment, la partie morale et religieuse du socialisme ; nous y reviendrons plus tard pour la traiter plus en détails.

5.— Le Socialisme est l'ennemi du Libéralisme comme système politique ; mais il est son ami comme école.

En économie politique, le socialisme ne connaît pas d'autre doctrine que celle d'Adam Smith, à savoir que le travail est l'unique base de toute production et la mesure abstraite, originelle, de toute valeur, ainsi que le principe plus étendu de Ricardo qu'entre l'intérêt du travail et du capital, il n'existe pas seulement une inégalité occasionnelle et dûe à l'exploitation personnelle, mais une inégalité résultant de la nature. Quant à la question de savoir comment rebâtir la nouvelle société, le socialisme y répond tout à fait dans le sens de Rousseau et du libéralisme. Chez lui, il n'est pas question d'organisation organique, car il se priverait de sa plus grande force, s'il donnait à des groupes spéciaux la possibilité de poursuivre leur avantage propre contre l'excès

de puissance du tout. Il lui importe souverainement que tous ceux qui ont des buts semblables soient morcelés isolés, et livrés sans défense à la société. Ce n'est que lorsque chacun demeure pour soi seul dans le cadre du tout, sans autre soutien et sans autre appui que la volonté de la totalité ; ce n'est que lorsque tout lien solide est rendu impossible entre les individus, que l'état socialiste peut agir à sa guise, et se mettre à l'abri contre l'énergique résistance des mécontents.

Relativement à l'organisation intérieure de l'état futur, le socialisme est donc autant que le libéralisme, sinon plus, le partisan de l'individualisme et l'ennemi de toute espèce de corporation, corps de métiers ou associations.

6.— Le Socialisme ennemi de l'état absolu, est cependant son promoteur le plus décidé.

Aussi est-il tout clair que, dans la question qui concerne la forme d'état du gouvernement, le socialisme ne puisse être que l'ennemi de l'ordre existant. Il n'y a pas d'adorateur de l'absolutisme et de la centralisation de la puissance de l'état plus convaincu que lui. Oui, en cette matière il dépassera de beaucoup son devancier et il y sera obligé. Il commencera par porter la centralisation beaucoup plus loin que l'état moderne. Celui-ci, il est vrai, l'a déjà accomplie en grande partie. Il a préparé la voie au socialisme en faisant rentrer dans le droit politique toutes les questions du domaine économique, en unissant, comme il s'exprime lui-même aujourd'hui, la société à l'état, en dépouillant celle-ci de toute action propre, et en ne lui laissant d'activité que par lui et pour lui. Si ce pas n'était pas fait, le socialisme serait beaucoup moins dangereux ; il serait un parti purement social et économique, et en soi, il aurait aussi peu à faire avec l'état et la politique qu'autrefois le Physiocratisme.

Cependant le socialisme est encore loin de se contenter de ce travail préparatoire. La prétention qu'il émet à vouloir nationaliser le sol, à faire du capital et de tout moyen de production la propriété de la société, et même à supprimer toute propriété privée pour la changer en

propriété collective, indique une triple voie sur laquelle la centralisation peut encore aller très loin.

Enfin, il ne peut s'arrêter là ; il doit, s'il est logique, travailler à faire disparaître complètement la société économique dans l'état. Il lui faut par conséquent transformer en exigence contraire la théorie émise autrefois par Louis Blanc et Lassalle, savoir que l'état devait prêter secours à la société. D'après le socialisme, la société est l'unique puissance qui ait droit à l'existence ; elle seule est juge si elle veut tolérer ou non l'état comme puissance politique ; elle seule peut déterminer dans quelles mesures et à quelles fins elle lui présente son concours.

Mais plus la centralisation fera de progrès, plus aussi montera l'absolutisme. De cette nouvelle organisation de la société résultera nécessairement une foule d'affaires purement administratives. Or, d'après l'organisation de l'état socialiste futur, celles-ci ne peuvent pas, comme au moyen âge, s'occuper des membres individuels, ni des sociétés, puisque la fin du socialisme est de faire disparaître les derniers vestiges d'une organisation organique, et d'entraver par là la libre formation de groupes plus petits.

La puissance de l'état sera donc l'unique puissance qui régira tout, sans exception. Mais plus celle-ci travaillera à se rendre libre, plus s'étendra le cercle de son activité, plus aussi les lois devront être conçues d'une façon draconienne et exécutées sans pitié. Nous en avons déjà un petit exemple dans les lois terribles portées sous la Révolution, contre les accaparements de grain, les réserves de provisions, mais particulièrement dans la loi sur le *maximum*. A cette époque, l'état était encore loin de se considérer comme synonyme de la société. En outre, il bornait sa sollicitude aux moyens de subsistance de la petite France. Cependant, après qu'il eut tout accaparé, il se vit forcé d'édicter ces prescriptions violentes qui allèrent jusqu'à la plus odieuse violation du droit

de propriété, et jusqu'à la menace de la peine de mort, pour le plus léger détournement de farine ou de blé. Mais qu'adviendra-t-il, si c'est l'état qui remplace la société? si, d'un seul siège, il dirige la vie commerciale et industrielle du monde entier? si c'est lui qui doit procurer chaque jour du travail à tous les ouvriers, leur livrer chez eux, leur pain, leurs souliers, leur feu ? Qu'une machine aussi gigantesque ne puisse être maintenue en mouvement qu'au prix des peines les plus grandes ; que l'individu soit constamment en danger d'être saisi par elle, au moindre petit mouvement et écrasé, c'est tout clair.

Il va sans dire que cette disposition doit conduire aussi à une augmentation de bureaucratie dont nous avons à peine l'idée. Car non seulement la fourniture des moyens d'existence, de production et de travail, la direction de la production et la répartition de son revenu, sont alors la chose de l'état ; mais aussi toutes les affaires commerciales et industrielles, jusque dans les plus petits détails. Celles-ci ne sont plus négociées par les particuliers, au moyen d'argent, mais par l'état, et cela par décompte ou par surtaxe, d'après les indications rédigées par lui, tout à l'avantage du bien commun. Pour la vente comme pour l'achat le plus insignifiant ; pour une affaire de quelques minutes, il faudra un employé de l'état, chargé d'établir la balance du compte. Si j'achète un morceau de pain chez le boulanger ; si je fais coudre un bouton chez le cordonnier, il nous faudra tous deux, lui comme moi, nous présenter devant l'autorité pour faire enregistrer le plus ou le moins sur nos quittances (1). Quelle armée d'employés sera nécessaire alors, quels désagréments résulteront de tout cela, il n'est aucune imagination qui puisse se le représenter, pas même celle des socialistes les plus portés au merveilleux.

7.— Le Socialisme est une imitation de toutes les exagérations de la Révolution.

Ici, nous avons touché le côté faible du socialisme,

(1) Michaelis, *Ein Blick in die Zukunft*, cap. 4, p. 39, sq.

le point propre à nous inspirer une certaine assurance, malgré tant d'inquiétudes hélas ! trop fondées. D'ailleurs, le socialisme n'a jamais caché qu'il se considérait comme l'héritier et le successeur de la Révolution. Il ne se lasse pas de s'avouer révolutionnaire, de couronner de l'auréole des saints, et d'appeler ses modèles tous les héros de la Révolution (1). Au Congrès de Halle, Domela-Nieuwenhuis fit publiquement l'éloge de Marat, cet homme si noble et si méconnu (2). De même Liebknecht renouvela l'affirmation exprimée par Bebel, au Reichstag allemand, le 25 mai 1871 (3), et souvent répétée depuis, savoir que le socialisme se considérait comme solidaire avec la Commune de 1871 (4). Ces déclarations et d'autres semblables nous inspirent plus de tranquillité que d'inquiétude, car elles nous prouvent que l'enthousiasme et l'idéalisme vraiment enfantins que manifeste le mouvement nouveau, ne sont pas seulement quelque chose d'occasionnel, mais le fond de sa pensée. La vieille Révolution elle-même nous apparaît comme un bouleversement dû à des cerveaux brulés, des brouillons, des fantasques, qui ne connaissaient ni limites ni mesure, qui croyaient avec la meilleure bonne foi qu'on pouvait transformer le monde, comme on se l'imagine dans son cabinet, et qui tuèrent en peu de temps, par leurs exagérations, les idées pratiques et utilisables qu'ils pouvaient avoir. C'est un des motifs principaux pour lesquels l'incendie s'est éteint si vite.

Quand on suit le cercle d'idées des socialistes d'autrefois et des socialistes d'aujourd'hui, on ne peut se défendre de la consolante impression qu'on a à faire au même esprit que celui que nous venons de considérer comme formant le caractère distinctif de la Révolution. Les luttes pour la journée de travail normale, que Marx

(1) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 57, 96.
(2) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 21.
(3) Blum, *Die Lügen unserer Socialdemocratie*, 330.
(4) *Congrès de Halle*, p. 165.

a soulevées par ses recherches (1), rappellent une longue série de théories fantaisistes avec lesquelles on croyait déjà pouvoir améliorer le monde. Marx fut assez prudent pour n'en point parler, afin de ne pas trahir la faiblesse de son parti, laquelle se manifeste déjà dans l'histoire de cette question. Il est donc bon de considérer l'état des choses pour apprendre à connaître la véritable nature du socialisme. Ainsi, Thomas Morus qui fixe la journée normale à sept heures, croit en outre que souvent toutes ces heures n'auraient pas besoin d'être employées. Campanella descend jusqu'à quatre ; Vairasse pense qu'il faut en admettre huit. Helvetius en accepte de sept à huit, ainsi que Rousseau ; Cabet en veut sept en été et cinq en hiver. Bref, on voit que c'est une lice où la fantaisie personnelle peut se donner libre carrière, et que les socialistes ne résistent pas au plaisir de faire des excursions peu coûteuses au pays de Cocagne.

Ceci s'applique particulièrement au succès qu'ils se promettent de l'exécution de leurs plans. Le bon Bellamy s'est acquis un nombre inouï de lecteurs par ses descriptions de l'état socialiste, qui toutes se terminent ainsi : « Ce nouveau monde socialiste est un paradis d'ordre, d'équité et de bonheur (2). Le long, le triste hiver de notre génération est passé, l'été est venu, l'humanité a brisé son cocon, le ciel apparaît à nos yeux (3) ». Un commentaire sans importance de l'encyclique de Léon XIII, probablement rédigé par Liebknecht, finit par ces mots : « La démocratie sociale ne peut pas faire de la terre un paradis par la patience, mais par une lutte joyeuse » (4). Si on ne pensait pas que ces descriptions, en style de sultan et de pacha des mille et une nuits, sont destinées à fanatiser la troupe des croyants, et à la lancer à une guerre d'extermination, il faudrait cesser

(1) Marx, *Kapital*, (4), I, 226, sq.
(2) Bellamy, *Rückblick*, *Cap.*, 22 (Gizycki, 183).
(3) Bellamy, *Rückblick*, *Cap.*, 26, p. 237.
(4) *Vorwærts*, 3 juin 1891.

de prendre plus longtemps au sérieux des gens qui amusent leurs lecteurs avec des niaiseries d'enfants. Ils rient certainement eux-mêmes de ce qu'ils préconisent, car ils sont un peu moins naïfs que le bon père Enfantin. Mais ils ne comprennent pas que la réaction se produira d'autant plus promptement, que le sombre avenir de fer formera un contraste plus frappant avec l'âge d'or qu'ils promettent à leurs adhérents.

8.— Le Socialisme est l'état de l'avenir, l'héritier universel et la mise en scène des idées modernes.

Liebknecht, en homme prudent qu'il est, a condamné toute discussion concernant l'état futur, comme étant des radotages de vieilles femmes (1). Il avait ses raisons pour cela. Nous n'examinerons pas en détail son organisation intérieure, avant qu'il ait vu le jour. Il nous suffit de savoir comment il sera composé en gros et dans ses parties essentielles. Or, nous n'avons aucun doute à ce sujet, après les considérations que nous venons de faire. Ce serait une grave erreur que de voir dans le socialisme une simple secte économique, ou seulement un parti dangereux. Ce serait encore plus funeste, si l'on voulait considérer indistinctement tous ses partisans comme des gens qui ne se plaisent que dans des idées fantaisistes, comme Campanella et tant d'autres auteurs de prétendus états imaginaires, dont il n'y a pas lieu de s'inquiéter de la réalisation des plans chimériques. Un tel dédain pourrait avoir de fâcheuses conséquences.

Nous venons de voir qu'il se mêle beaucoup d'imagination dans les descriptions des socialistes. Il nous faut voir maintenant, s'ils réussiront à réaliser leurs idées. Ils en feront certainement l'essai si les circonstances leur sont favorables ; si elles leur sont contraires, ils le feront de plus belle. Quoi qu'il en soit, il faut prendre au sérieux, et très au sérieux, un parti qui affirme publiquement être obligé de créer une organisation révolutionnaire secrète (2), puisqu'une solution pacifique de

(1) *Vorwærts*, 1er janvier 1891.
(2) Laveleye, *Le socialisme contemporain*, (5), 277.

la question sociale n'est pas possible ; un parti qui prône le meurtre et l'incendie comme moyens de propagande (1) ; un parti qui considère l'autorité des maîtres et la puissance de l'état comme un défi jeté à la rage des esclaves et à la colère des peuples (2). En attendant, nous n'avons à faire qu'à un parti, à une secte, à une école, c'est vrai ; mais à un parti fortement organisé et discipliné, à une secte qui a rarement rencontré sa pareille en fait de fanatisme et de zèle pour la propagande, à une école dont la force consiste en ce que chez elle, toutes les idées modernes sont érigées en système. Or, à supposer que ce parti réalise ses plans, il n'y a pas de doute qu'il donne naissance à une puissance unique dans le monde, et qui veuille posséder à elle seule le souverain pouvoir.

Le socialisme est l'héritier de toutes les idées modernes. Jusqu'à présent, on les a seulement considérées comme le privilège de quelques classes isolées ; mais lui veut les appliquer, elles et leurs bienfaits, à tous sans exception, particulièrement aux classes les plus deshéritées. C'est pourquoi il veut unir en lui ce qui jusqu'ici a été séparé, l'absolutisme dans la puissance, le libéralisme dans la pensée et la révolution dans l'action. L'état futur doit réaliser tout cela dans une unité indivisible, également pour toutes les classes. L'état socialiste doit donc être la mise en scène de toutes les idées modernes. L'époque les proclame si excellentes, qu'elle n'a aucune raison de redouter une nouvelle transformation des choses. Si elle tremble de les voir passer en acte, avec toutes leurs conséquences, c'est un mauvais signe pour elles, d'un côté, et pour la sincérité du monde d'un autre.

9.— Gravité de l'avenir.

Cependant, il ne faut pas en vouloir au monde, s'il prend peur des fruits que produira cette semence de dragons. Notre cœur frémit aussi, quand nous voyons

(1) Winterer, *Le socialisme international* de 1885 à 1890, p. 158.
(2) *Pessimistenbrevier*, 173.

avec quel orgueil et quelle arrogance l'esprit des idées modernes fermente et lutte pour la réalisation de ses fins. Qui est-ce qui ne jeterait pas un coup d'œil anxieux sur l'avenir, quand il lit ce manifeste : « Merci de cette civilisation, qu'elle soit christiano-germanique ou russe; nous ne pensons qu'à une chose : extirper complètement tout ce qui lui est conforme » (1). Qui pourrait demeurer indifférent à cette menace : « Le bouleversement est inévitable. Sera-t-il violent ? Cela dépend de la perspicacité de ceux qui possèdent et de leurs hommes d'affaires. Ils peuvent faire que l'évolution soit paisible ; mais ils peuvent aussi la rendre amère, l'empoisonner, et avec cela amener une catastrophe qui fasse des hécatombes humaines. Qu'ils choisissent ; ils auront le sort qu'ils se seront préparés » (2). Qui ne frissonnerait pas en lisant des principes comme ceux qui sont contenus dans ces vers de Néruda ?

« Comme des lions captifs, nous nous ruons »
« Sur les barreaux de fer de notre cage. »
« Nous voudrions nous élancer jusqu'au ciel, »
« Et la terre nous retient prisonniers. »

« Pardonne, ô mère ! tu deviens trop étroite pour nous, »
« O terre ! En dépit des obstacles et des freins, »
« Nous voici ! Déjà l'éclair nous sert de messager, »
« Et la vapeur donne des ailes à nos pieds. »

« Nous voici ! Déjà notre esprit se révolte. »
« Le désir fiévreux qu'il a de tout savoir, »
« L'impulsion indomptable qui l'anime, »
« Menace presque de nous faire sauter la poitrine. »

« Nous voici, nous voici ! Déjà se brisent »
« Les chaînes qui nous enserrent ; »
« Déjà, lions d'esprit, nous ébranlons la cage ; »
« Et cette cage, nous la ferons sauter. » (3)

Approchons-nous des jours où Satan, échappé de son cachot, viendra séduire les peuples aux quatres extrémités du monde, et rassembler Gog et Magog pour le

(1) *Vorwærts*, 17 juin 1891. — (2) *Vorwærts*, 12 juin 1891.
(3) Scherr, *Bildersaal der Weltliteratur*, III, 296, sq.

combat (1) ? C'est ce que nous ignorons. Mais une chose que nous devons avouer, c'est que, dans cette situation, la seule assurance que nous ayons repose dans celui qui mènera les siens à la victoire au milieu de la dernière tempête. En tout cas, dans le moment actuel, s'appliquent parfaitement au monde les paroles qui suivent : « celui qui est injuste peut encore faire plus de mal ; celui qui est impur peut se souiller encore davantage ; le juste peut pratiquer davantage la justice, et le saint se sanctifier encore plus (2) ».

(1) Apocal., XX, 7. — (2) Apocal., XXII, 11.

APPENDICE.

Les idées religieuses et morales du socialisme.

1. C'est un mensonge de dire que le Socialisme n'a rien à faire avec la religion. — 2. La religion considérée comme affaire privée. — 3. Athéisme du Socialisme. — 4. La religion darwiniste du Socialisme et son humanité matérialiste. — 5. La tendance révolutionnaire du Socialisme dirigée particulièrement contre l'Église. — 6. Mariage et morale dans le Socialisme. — 7. Le véritable esprit du Socialisme.

1. — C'est un mensonge de dire que le Socialisme n'a rien à faire avec la religion.

Un des principes que les socialistes émettent le plus souvent pour cacher leurs véritables fins aux esprits crédules est celui-ci : Le socialisme est un mouvement purement économique, qui n'a pas plus à faire avec les questions de religion, qu'avec les questions de médecine ou de musique (1). C'est pousser un peu loin la modestie, et la rendre suspecte. D'autres comme M. de Vollmar admettent au moins encore, qu'à côté de situation et d'organisation économiques, il s'agit aussi de situation et d'organisation sociales et juridiques. Par contre, lui aussi dit que la question sociale ne touche pas à la religion, parce que celle-ci n'a aucune influence sur la vie économique et sociale d'un peuple (2). Tous prétendent donc que religion et socialisme sont deux choses qui n'ont rien à faire l'une avec l'autre, quand même elles ont entre elles certains rapports communs (3). S'il en est ainsi, pourquoi le socialisme s'occupe-t-il alors tant de religion ? D'où vient qu'il s'occupe encore plus de religion que de questions économiques ?

Depuis la fin de la persécution bismarkienne, les spécialités de la presse socialiste ont presque disparu de

(1) Stern, *Thesen über den Socialismus*, (4), 20.
(2) *Münchener Post*, 4 juin 1891. — (3) *Id.* 22 mai 1891.

l'ordre du jour, sauf quand elles ont pour objectif de pousser au mécontentement. Ceux qui au contraire ont soi-disant lutté les premiers pour alléger la misère des classes asservies, se sont transformés en missionnaires qui ne font que prêcher une religion nouvelle plus élevée, conforme aux besoins de l'époque, et ils ambitionnent le titre d'austères prédicateurs de morale. L'Empereur d'Allemagne s'est à juste titre attiré la reconnaissance de l'époque, en donnant au socialisme la liberté de jeter le masque dont il s'affublait autrefois, quand il était opprimé, et en lui permettant de dévoiler sa vraie nature.

2.— La religion considérée comme affaire privée.

Le socialisme compte trop sur ce principe qu'il proclame constamment, que la religion est une affaire privée. Il serait difficile de calculer les pages de papier qu'il a barbouillées, les discours qu'il a prononcé pour prouver qu'avec ces théories, il n'ôte rien, ni à l'influence de la religion, ni au respect qui lui est dû ; mais qu'il lui a plutôt rendu et la liberté et la place qui lui convient. Or, ce procédé lui fait atteindre juste le contraire du but qu'il vise. Le monde connaît depuis longtemps le principe, par l'expérience qu'il en a faite. Est-ce que les loges ne s'en sont pas toujours servi comme d'une enseigne ? Est-ce que l'état moderne ne l'a pas proclamé ? Cependant, qui voudrait en conjecturer qu'ils soient religieux? Qui se ferait illusion sur la signification qu'aurait la proclamation que la loyauté, la fidélité à la parole donnée, la véracité sont choses privées ! Plus le socialisme se perd donc en mots de cette nature, plus il se dépouille de la sympathie de ceux qui croient sincèrement à la légitimité de sa cause, parce qu'ils se disent tout naturellement qu'il doit avoir bien du temps de trop, et qu'en définitive, la misère qu'il déplore ne doit pas être aussi grande qu'il le crie.

D'ailleurs, les compagnons entre eux avouent sans pudeur qu'ils considèrent comme des gens comiques, ceux qui discutent sur le vrai sens de ce principe, car chacun devrait comprendre que, dans la société socialis-

te, la religion périra d'elle-même (1). Personne n'a le droit d'exercer de pression sur les sentiments des particuliers qui croient encore en Dieu. Provisoirement, il faut garder le principe que la religion est une affaire privée, d'autant plus que l'agitation parmi les populations des campagnes serait entravée, si on proclamait publiquement que la souveraineté de Dieu sur le cœur ne gêne pas le vrai socialiste (2). « A quoi bon canoter dans l'immensité du ciel et déclarer la guerre au Dieu qui règne là-haut, dit Liebknecht avec dédain? Conquérons d'abord l'état, puis la religion ne nous offrira aucun danger. Sans doute, il faut aussi lutter contre cette dernière, mais pas aussi ouvertement que contre l'état. Il faut mobiliser l'école contre l'église, le maître d'école contre le curé. Notre parti est un parti de science. Or la science est ennemie de la religion. Que la science se préoccupe de ce qu'il y ait de bonnes écoles, c'est le meilleur moyen à employer contre la religion. Pour moi, je le confesse sans arrière-pensée, je suis athée; mais, pour le moment, je dois déclarer que parmi nos exigences, il n'y en a aucune qui soit plus pratique que ce principe : la religion est affaire privée (3) ». Mais que le parti des travailleurs se propose comme fin dernière la séparation de l'église et de l'état; qu'il considère la déchristianisation de la société comme un progrès de la civilisation, c'est chose bien connue, dit le *Vorwærts* lui-même (4).

3.— Athéisme du socialisme.

Ceci veut dire, en d'autres termes, qu'il faut bien savoir distinguer entre ce que les socialistes proclament au dehors et le but qu'ils poursuivent en réalité. Le socialisme cherche à faire des prosélytes en les trompant sur sa véritable intention. « Nous n'abolissons ni Dieu ni la religion, dit Bébel ; mais quand le socialisme régnera, ajoute-t-il, la religion disparaîtra d'elle-même (5) ». Nous nous plaçons au point de vue de la cul-

(1) *Vorwærts*, 7 avril 4892. — (2) *Vorwærts*, 24 juillet 1891.
(3) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 175 sq.
(4) *Vorwærts*, 23 juin 1891. — (5) Bebel, *La Femme*, (8), 179.

ture actuelle du monde. Longtemps avant nous la Bourgeoisie a répandu l'athéisme ; nous avons donc adopté les idées régnantes, en nous basant sur notre conviction scientifique, et nous nous considérons comme obligés de les propager dans un rayon plus vaste, de les faire pénétrer à travers les masses (1).

Selon cette science socialiste, tout ce que le christianisme enseigne est traité avec un mépris qui ne répond que trop exactement au degré de culture des compagnons. Rigault déclarait en 1871, que s'il était préfet de police pendant vingt-quatre heures, il commencerait par lancer un mandat d'arrêt contre le citoyen Dieu ; et s'il ne voulait pas se présenter, il le condamnerait à mort et le ferait exécuter en effigie (2). Sur un registre de la Commune, un prêtre fut inscrit comme se donnant pour le serviteur d'un certain nommé Dieu (3). Dans les feuilles sociales démocrates, on n'appelle Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le Rédempteur de l'humanité, que le fils du charpentier de Nazareth (4). Dans ces cercles, Strauss lui-même passait pour un homme incomplet, un réactionnaire, un personnage sans liberté, un de ces prétendus libres-penseurs dont l'esprit ne fait que tourner avec opiniâtreté dans les ornières de la foi (5). La doctrine de l'enfer, on s'en moque comme d'une légende de Lucifer et de ses compagnons (6). Dans son érudition qui sent l'indigestion scientifique, Lafargue travaille le récit biblique sur le Paradis et sur la chute, pour en faire un brouet qui ne sert qu'à dégouter de ce parvenu fanfaron (7). M. de Vollmar se moque de la Providence comme d'un mot stupide, car tout est soumis au changement (8). C'est d'après ces idées

(1) Winterer, *Le Socialisme de 1878 à 1880*, p. 58.
(2) Scherr, *Das rothe Quartal* 48.
(3) *Ibid.*, 84. — (4) *Münchener Post*, 25 mars 1891.
(5) Stern, *Halbes und ganzes Freidenkerthum*, 5.
(6) *Münchener Post*, 8 avril 1891.
(7) *Neue Zeit*, IX, II, 225 sq.
(8) *Münchener Post*, 10 juillet 1891.

que les socialistes chantent aussi dans leurs réunions :

« Seuls le hasard, le sort aveugle, »
« Partage les biens d'ici-bas. » (1)

La plupart du temps, dans la vie ordinaire, l'expression d'incrédulité prend chez les classes ouvrières une physionomie plus rude que dans la société soi-disant cultivée, où l'on est lié extérieurement par certains égards, même quand intérieurement on a rompu avec la foi. C'est ainsi que le recueil de chants socialistes enseigne aux compagnons à assaisonner leurs fêtes de chants tels que celui-ci ;

« Je demande l'enfer au diable, »
« Et je ne veux pas aller au ciel. » (2)

Dans une réunion des décorateurs et des badigeonneurs tenue à Munich, le président W. Schweizer récoltait une riche moisson d'applaudissements pour avoir récité les vers bien connus de Heine, qui sont regardés à bon droit comme le Credo du socialisme.

« Nous en avons assez de la noire misère ! »
« Ce que nous réclamons, c'est d'être heureux sur terre. »
« Le ciel, nous le laissons à l'ange et à l'oiseau » (3).

4.— La religion darwiniste du Socialiste, et son humanité matérialiste.

Cependant, les socialistes ont cet avantage qui leur est commun avec les membres de plusieurs sociétés secrètes, de pouvoir jurer sur leur conscience qu'ils ne sont ni athées, ni sans religion. Ceci augmente-t-il l'énergie et la droiture ? C'est ce que nous ne chercherons point à savoir ; mais il est des circonstances où ils peuvent en retirer quelque utilité. C'est pourquoi on leur apprend que le socialisme est lui-même une religion (4). Sans doute, c'est là une doctrine dont l'importance ne deviendra évidente qu'à un certain nombre d'esprits avancés et choisis parmi eux ; mais il est à remarquer qu'on cherche à rendre les compagnons de plus en plus

(1) Kegel, *Socialdemokrat. Liederbuch*, 58.
(2) Kegel, *Socialdemokrat. Liederbuch*, 88 sq.
(3) *Münchener Post*, 13 août 1891. — (4) *Ibid.*, 30 déc. 1890.

mûrs pour leur permettre d'en saisir toute la portée. C'est à cette fin, que dans leur réunion, qu'ils tiennent au jour de la Nativité de Notre-Seigneur, ils chantent dans leur Marseillaise de Noël :

« Lève les yeux ! Dans le ciel pur, une étoile, »
« Le Socialisme, te sourit. »
« Le Rédempteur, c'est toi, »
« Et sa cabane est la tienne. » (1)

C'est certes une singulière religion. D'après elle, la science n'a pas encore prouvé l'existence d'un être divin (2). Son ciel est sur la terre (3). D'après le dogme qu'elle enseigne, tout finit avec la mort (4). Le prolétaire ne doit donc pas aspirer après sa délivrance dans l'*au-delà* ; mais dans l'*au deça* (5). Ni les vicissitudes de l'avenir, ni la perspective consolante d'une vie qui ne passe point, dans l'*en delà*, ne peuvent satisfaire le pauvre, l'homme de basse condition (6). D'ailleurs, il n'a besoin ni de Dieu, ni de l'éternité, car il se tirera bien d'affaire avec le temps et sa propre force (7). Toute sa religion consiste dans l'humanité libre (8). C'est par là seulement que grandira cette forte génération dont l'avenir a besoin. Le christianisme, dit cette religion, exige la confiance en Dieu, source de toute faiblesse ; l'humanité au contraire produit la confiance personnelle (9). Gagner tous les hommes à cette humanité, en particulier les membres du parti, leurs femmes, leurs filles, tel est le devoir qui incombe à chaque compagnon. Avant tout, il faut viser à l'émancipation des femmes. Par elles, le mouvement socialiste obtiendra d'importants avantages ; et les hommes commenceraient ainsi sans distinc-

(1) Kegel, *Socialdemokrat. Liederbuch,* 82.
(2) *Münchener Post*, 2 juin 1891.
(3) Bebel, *La Femme* (8), 188. — (4) *Ibid.*
(5) *Socialdemokrat*, 6 avril 1882 (Winterer, *Le péril social*, 29).
(6) *Münchener Post*, 14 janvier 1891.
(7) Kegel, *Socialdemokrat. Liederbuch*, 10. — (8) *Ibid.*, 19.
(9) Dietzgen, *Die Religion der Socialdemokratie*, (5), 27.

tion de confession et de nationalité à mener une existence digne de l'homme (1).

Naturellement, il ne faut pas se représenter cette humanité moderne d'après des idées chrétiennes, mais d'après celles de Darwin. Celui-ci est l'apôtre de la nouvelle religion. « Par lui, dit Bebel, nous savons que l'homme n'est qu'un animal, un animal pensant, arrivé au dernier degré de l'évolution » (2). Le grand matérialiste Vogt lui aussi a découvert la vérité importante que l'homme n'est qu'un composé de ses parents, de la nourrice, du lieu, de l'époque, de l'air et du temps (3). C'est depuis ce moment seulement que nous comprenons l'homme et l'histoire. C'est seulement d'après cette conception historique matérialiste, qu'il a été possible de donner une base scientifique au socialisme (4). Marx lui aussi ne doit sa grandeur qu'à la conception matérialiste de l'histoire, conception par laquelle il nous a fait connaître l'homme comme créateur de la religion (5).

5.—La tendance révolutionnaire du Socialiame dirigée particulièrement contre l'Eglise.

Mais tout socialiste aspire à se hisser à la hauteur de Karl Marx, attendu qu'il se place au même point de vue : « La science, dit Liebknecht, est pour nous le terrain sur lequel nous sommes invincibles, comme la terre l'était pour le géant de l'antiquité. La science est mère du socialisme. Si nous l'abandonnons, nous sommes perdus. Sur le terrain de la science et de la réalité nous sommes invincibles, et nous triompherons de tous nos ennemis » (6).

Seulement, cette science est aussi d'un genre à part. « La vraie science, — au sens où la comprennent le socialisme et le libéralisme, — est déjà depuis longtemps devenue révolutionnaire, enseigne M. de Vollmar ; elle renverse toutes les prétendues autorités ; elle est, de

(1) *Münchener Post*, 17 déc. 1890.
(2) Bebel, *La Femme*, (8), 59, 110.
(3) *Münchener Post*, 23 avril 1891.
(4) *Socialdemokrat*, 22 février 1883 (Winterer, *Le péril social*, 30).
(5) *Neue Zeit*, IX, II, 658, 660.
(6) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 180, sq.

concert avec la justice, — la justice libérale et socialiste, — une ennemie mortelle du droit et de la loi » (1) « En face de cette science, dit Dietzgen, tout s'efface, la foi en Dieu et aux demi-dieux, à Moïse et aux prophètes, la foi au pape, à la Bible, la foi à l'empereur, à son Bismarck et à son gouvernement ; bref, la foi à l'autorité (2).

Ces idées révolutionnaires se dressent, comme nous l'avons déjà vu, en première ligne contre l'état, et en seconde ligne contre l'Église, c'est tout naturel. « L'Église, déclare Liebknecht, n'est qu'un soutien et un instrument de la séparation des classes, et par conséquent la base de la production capitaliste, avec son esclavage et son exploitation (3) ». « Le socialiste, dit Rüdt, ne doit donc pas rompre avec les curés et leurs niaiseries, simplement parce que, étant révolutionnaire, il se place au point de vue de la science ; mais il doit lutter contre eux par principe, et d'une façon toute spéciale (4). De là, l'injonction faite aux socialistes de se séparer de l'église nationale (5). Malheureusement, pense Kokowski, aujourd'hui, il n'est pas opportun de marcher contre l'Église d'une façon décisive. Mais il faut combattre toute religion et toute profession de foi en général. Quant aux moyens extraordinaires d'agitation, il faut considérer et l'époque et la situation. Or elles ne sont pas favorables à cela pour l'instant. Provisoirement, l'agitation doit se borner à ne plus envoyer à l'Église (6), et, ajoute Metzner, à dégager le plus possible la jeunesse de la foi aux dogmes (7), car tous les prêtres sont devenus des mensonges vivants (8).

Comme c'est naturel, les socialistes ne s'arrètent pas aux moyens négatifs pour ruiner l'influence de l'Église.

(1) *Münchener Post*, 25 juillet 1891.
(2) Dietzgen, *Religion der Socialdemokratie*, (5), 33.
(3) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 110, sq.
(4) *Ibid.*, 1890, p. 191, sq. — (5) *Vorwærts*, 12 avril 1891.
(6) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 196. — (7) *Ibid.*, p. 195.
(8) *Münchener Post*, 29 juillet 1891.

Mais les moments favorables pour exécuter des actions plus décisives sont rares, et les hommes ayant les aptitudes requises pour de telles besognes ne sont pas faciles à enrôler. Ah ! la Commune ! C'en était un temps, celui-là ! ... Oui, elle avait bien raison de lutter contre la domination des curés (1). Mais en dehors de Paris, qui étouffera le monstre clérical (2) ? En attendant, il faut que le monde mûrisse pour cette œuvre, car, dit Rigault, le mot d'ordre de notre Révolution est : « mort aux prêtres (3) ! Bebel se console en pensant qu'une voie plus douce pourrait peut-être conduire au même résultat. Si, dans l'état de l'avenir, on forçait le prêtre à travailler dans la société, alors viendrait peut-être le temps, où il verrait que le suprême sommet qu'il puisse atteindre, c'est d'arriver à être un homme (4).

6. — Mariage et morale dans le socialisme.

Que signifie ce mot d'homme, dans le langage du socialisme et de Bebel en particulier? Tout le monde le sait ; il est l'équivalent de mari. Ou si nous voulons parler plus exactement, il signifie que chacun devra contracter un mariage socialiste. Mais ce sont là des questions sur lesquelles il n'est pas opportun d'écrire...

Les socialistes entrent dans une irritation extrême, quand on leur reproche qu'ils veulent dégrader le mariage et l'abolir. Ils se tirent alors d'affaire avec la même droiture que lorsqu'ils prétendent avoir de la religion. Il est faux, disent-ils, que la démocratie sociale ne connaisse pas de mariage. Seulement, chez eux, le mot mariage est compris autrement qu'ailleurs. Il est faux, continuent-ils, que le socialisme abolisse le mariage pour toujours ; l'abolition du mariage n'est pas du tout un principe chez lui. Sans aucun doute, les unions matrimoniales pourraient être indissolubles, si les situations économique et sociale s'amélioraient (5) ; mais pour le moment, le divorce est la seule solution possible

(1) Lissagaray, *Histoire de la Commune*, (2), 427. — (2) *Ibid.*, 280.
(3) Scherr, *Das rothe Quartal*, 76.
(4) Bebel, *La Femme,* (8), 180. — (5) *Münchener Post*, 6 août 1891.

à une situation qui deviendrait profondément immorale en raison d'un mensonge intérieur. Bref le divorce n'est ni plus ni moins qu'un moyen de guérir la pourriture sociale (1). Il ne peut pas être question de contrainte dans le mariage (2). Qui a donné le droit à la religion d'asservir ainsi une vie tout entière (3)?

Les socialistes ébranlent donc plus que jamais le lien du mariage. Ils profitent de toutes les occasions pour faire d'acerbes tirades sur la tristesse des rapports matrimoniaux qui existent au sein de la société libérale instruite d'aujourd'hui, ou, comme ils s'expriment souvent eux-mêmes, dans l'état des classes. Ils percent assurément un des plus mauvais abcès de la civilisation moderne ; mais la seule question est de savoir si, avec la situation qu'ils veulent introduire ils guériront la pourriture ou l'augmenteront. Poser seulement la question, c'est naturellement les mettre en fureur. Avec le socialisme, la vie de famille aurait tout à gagner. Oui, le socialisme peut certainement procurer un vrai bonheur à la famille, et réaliser la pureté du mariage, sinon d'une façon absolue, ajoutent-ils par précaution, du moins d'une manière capable d'être érigée en règle. Dans les mariages qui ne seront plus comme jusqu'à présent, conclus pour des motifs économiques, continuent-ils en vrais darwinistes et matérialistes qu'ils sont, la préoccupation première sera la sélection rationnelle concernant la descendance (4). Cette seule prétention des socialistes nous fait déjà demander comment, en cette matière, ils osent jeter la pierre au libéralisme.

D'autres, comme Bebel, s'expriment en termes que nous ne pouvons reproduire ici (5). Qu'en serait-il, si l'opportunité leur était offerte de réaliser leurs vœux

(1) *Münchener Post*, 3 juillet 1891.
(2) Stern, *Thesen über den Socialismus*, (4), 25.
(3) *Münchener Post*, 9 août 1891.
(4) Stern, *Thesen über den Socialismus*, (4), 25 sq.
(5) Bebel, *La Femme* (8) 192.

les plus chers ? La Commune, que le socialisme nomme sa sœur, en a donné des preuves suffisantes. C'est ainsi que le 14 mai 1871, dans une réunion publique tenue dans l'église Saint-Nicolas des Champs, une émancipée monta en chaire et fit un discours sur ce sujet, que les enfants, dans le mariage, sont avec les gouvernements le plus grand mal qu'il y ait sur terre, et que les femmes mariées, comme il y en a encore en Allemagne et en Angleterre, sont aussi ennuyeuses que dispendieuses (1). Un autre orateur féminin cria du même endroit à ses auditeurs : « Le mariage est la plus grande erreur de la société actuelle. Se marier et être esclaves sont synonymes. Voulez-vous être esclaves » ? Non ! Non ! fut la réponse générale (2).

Après de telles expressions et d'autres semblables ; après la déclaration que l'idéal d'un mariage socialiste, dans l'état futur, est le mariage en harmonie avec les idées de Fourier et de Tolstoï (3), il est inutile d'insister pour savoir quelles sont les autres idées morales des socialistes. Ils se conduisent ici avec une telle pruderie, et de telles apparences de sainteté, qu'ils rejettent même l'*Ave Maria*, comme étant préjudiciable à la morale (4). Mais ce n'est qu'une hypocrisie révoltante dans la bouche de gens qui déclarent, d'un autre côté, que le socialisme est dans la science ce que le roman naturaliste est dans la littérature. Le maître en cette matière est Emile Zola. Il est parfaitement au point ; malheureusement beaucoup lui ont déclaré la guerre ; mais nous tenons ferme pour lui (5).

Avec Zola le socialisme recommande particulièrement Gœthe, par la sentimentalité ondoyante duquel, on peut parfaitement apprendre à nourrir la perfection de l'esprit et la flamme du génie, en offrant des libations

(1) Scherr, *Das rothe Quartal*, 85.
(2) Scherr, *Das rothe Quartal*, 86. — (3) *Neue Zeit*, IX, II, 35 sq.
(4) *Münchener Post*, 13 nov. 1891. — (5) *Ibid.*, 23 avril 1891.

à la sensualité (1). Et pour que les moins civilisés eux-mêmes s'élèvent hardiment à ce degré, dans toute la conscience de leur droit scientifique et poétique, on leur inculque au plus profond du cœur, dans leurs assemblées, la morale de Herweg, par ces chants socialistes:

« Dans ta misère profonde, »
« Oh ! ne t'enchaîne pas par le mariage ! »
« Pour une heure de berger, »
« Celui qui aime va à la mort. » (2).

« Car, dit Bruno Wille, en glorifiant le double suicide d'Anzengruber, comme l'une des plus belles comédies allemandes, c'est toujours l'antique et nouvelle justice que l'amour se fait à lui-même, dans les cas où une cruelle et niaise institution humaine veut dompter la nature » (3). Stern, le prédicateur spinosiste du socialisme, pense qu'il est grand temps de chasser cette fausse honte qui nous a fait rougir jusqu'à présent de beaucoup de choses, et d'en finir avec l'horreur que le moyen âge avait de la chair, en les appréciant à leur juste valeur, parce que en réalité, ce sont des vols commis au préjudice du beau, et des absurdités (4). Pour les mesures sévères concernant la licence des mœurs, le projet de loi sur le concubinage par exemple, il n'y a que les curés, les hypocrites et les faux dévots qui pourraient s'en réjouir ; mais l'art et la littérature seraient baillonnés, et l'esthétique serait condamnée à périr, s'ils visaient à enseigner la morale catholique au lieu de s'en tenir à la nature (5).

7. — Le véritable esprit du Socialisme.

Tel est le véritable tableau du socialisme, peint par lui-même, autant qu'il est possible de se fier à ses allégations, car la chose n'est pas si facile dans un parti qui

(1) Stern, *Religion der Zunkunft*, 36.
(2) Kegel, *Socialdemokrat.*, *Liederbuch*, 65.
(3) *Vorwærts*, 21 juillet 1891 (*Supplément*).
(4) Stern, *Religion der Zukunft*, 36, sq.
(5) *Münchener Post*, 6 mars 1892.

renie tout membre dont l'action ou la parole sont gênantes pour lui ; dans un parti qui dit à propos de ses propres principes : ce qui est une vérité aujourd'hui est une absurdité demain (1). En attendant, laissons les socialistes mettre de l'ordre dans leurs difficultés intérieures et dans leurs contradictions. A supposer que nous ayons à faire avec des hommes et non avec des enfants bégayants, nous croyons, malgré leur inconstance et leur manque de sincérité, qu'il faut prendre leurs mots comme ils sont et comme on les interpréterait de toute autre personne.

Après tout ce que nous venons de voir, bien naïf serait celui qui croirait encore que le socialisme n'a qu'un but, améliorer le sort des basses classes ; bien borné serait celui qui le considérerait comme un parti économique. Il est au contraire une secte qui n'épargne rien de ce que l'humanité a de sacré et de cher ; il est une erreur doctrinale qui voudrait faire sauter de leurs gonds Dieu et la nature, le ciel et la terre, si c'était possible. La parenté entre le socialisme et le nihilisme n'échappe à personne. On ne peut mieux caractériser ses desseins qu'un poète roumain, Sherbanescu l'a fait dans ces vers :

« Je sens rugir dans mes entrailles, »
« Une douleur mortelle, infernale ; »
« Et il n'est pas de remède, »
« A son action dévorante. »

« Volontiers comme un païen, »
« Je lancerais d'une main robuste, »
« Avec la rapidité de l'éclair, »
« La terre déserte, à la face du Seigneur Dieu » (2).

Par bonheur, l'homme a ses limites qu'il ne peut franchir. Qu'il se débatte comme il veut, il montre d'autant mieux la vérité de ces paroles : « Je sais quelle est sa présomption ; je sais que sa force ne répond pas à sa

(1) Liebknecht, *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 200.
(2) Scherr, *Bildersaal der Weltliteratur*, I, 536.

vanité, et que ses efforts pour s'élever ont été beaucoup au delà de son pouvoir » (1). Creusez donc la terre, creusez votre propre nature, à la façon des génies inquiets des montagnes ; comme les géants, entassez les monts sur les monts, afin d'arracher le soleil au ciel ; avec les titans, cherchez à faire sauter de ses gonds l'ordre éternel du monde que Dieu a établi, vous verrez certainement se réaliser cette parole : « Il n'a pas même été ébranlé ».

(1) Jerem., XLVIII, 30.

CINQUIÈME CONFÉRENCE.

LA SITUATION DU MONDE.

1. La situation du monde est une preuve de l'existence d'une Providence divine qui le régit. — 2. Les charges publiques sont la ruine des peuples. — 3. Militarisme permanent. — 4. La situation politique publique est la résurrection de l'état de nature de Hobbes. — 5. La situation critique du monde au point de vue économique. — 6. La situation intérieure du monde au point de vue juridique, moral et religieux. — 7. Les sept planètes des idées modernes, et le soleil autour duquel gravite le monde.

1. — La situation du monde est une preuve de l'existence d'une Providence divine qui le régit.

Quelqu'un voudrait nier aujourd'hui qu'une puissance supérieure préside aux destinées des peuples, que Dieu pourrait le convaincre d'insincérité par des paroles qu'il a cent fois répétées. Le moindre changement survient-il dans la régularité des saisons ? Immédiatement nous disons du ton le plus convaincu : cela ne peut durer ainsi. Et nous aurions raison, à supposer que ce soient les hommes seuls qui gouvernent le monde avec leur puissance et leur perspicacité. Malgré cela, les anomalies persistent ; malgré toutes les prétendues impossibilités, le monde continue de se traîner péniblement, et c'est la preuve la plus claire de l'existence d'une providence divine qui le régit. Car, comme on aime à le dire, ce n'est pas ainsi que vont des choses humaines.

2. — Les charges publiques sont la ruine des peuples.

Mais ce qui est surtout vrai, c'est que les peuples mènent la vie dure. On pourrait presque croire que la toute-puissance divine conserve aux choses leur cours actuel, dans le seul but de faire éprouver aux hommes « la différence entre l'assujétissement à Dieu et l'assujétissement aux puissances de la terre » (1). En effet, les fardeaux qui pèsent sur eux sont accablants. D'après une statistique attribuée à Dering, secrétaire de l'am-

(1) II, Paral., XII, 8.

bassade anglaise à Rome (1), les impôts, dans les sept plus grands états européens, s'élevaient à 11.031.062.160 marcs, en 1882, soit 36 marcs 40 par tête. En 1888, ils sont montés à 12.052.021.620 marcs, soit 37,72 par tête. De 1882 à 1888, les frais pour l'armée et la marine ont atteint 23 pour cent. A la fin de 1887, ils s'élevaient pour la France à 794.785.620 de marcs, à 623.677.200 pour l'Allemagne, à 351.624.540 pour l'Autriche-Hongrie, à 514.400.500 pour la Grande-Bretagne, à 799.084.080 pour la Russie, à 342.843.860 pour l'Italie, à 163.044.120 pour l'Espagne. Dans un espace de sept années de paix, de 1882 à 1888, ces sept puissances n'ont pas dépensé moins de 19.594.316.040 marcs pour les armées de terre et de mer. La France en a dépensé 4.608.702.880, l'Allemagne 2.807.970.920, l'Autriche-Hongrie 1.674.209.560, la Grande-Bretagne 3.267.442.440, la Russie 4.541.399.960, l'Italie 1.652.712.720, l'Espagne 941.877.560.

Depuis, les charges ont sensiblement augmenté, et il n'y a pas la moindre perspective qu'elles diminuent de sitôt. Au contraire, les impôts ne suffisent plus à couvrir les besoins périodiques et réguliers, de sorte qu'en temps de paix, il faut combler les vides par des emprunts. Ces emprunts conduisent naturellement à faire de nouveaux impôts plus grands, parce qu'il faut couvrir les intérêts sans cesse grandissants ; et nous nous trouvons ainsi dans la situation d'un cultivateur, qui s'est imposé des dépenses auxquelles il ne peut plus faire face qu'en vendant et ses bois et ses champs. L'année suivante, reviennent les mêmes nécessités, mais comme il n'a plus les mêmes recettes que l'année précédente, il lui faut de nouveau, ou vendre un morceau de sa propriété, ou contracter de nouvelles dettes, et c'est ainsi qu'il s'enfonce graduellement. Il est possible que, par un plus grand déploiement de forces, ses recettes montent

(1) *Neue Zeit*, IX, II, 23 sq.

quelque peu, et qu'une récolte exceptionnellement bonne le soulage dans une certaine mesure, mais cette récolte, il ne peut l'espérer régulièrement, et les forces humaines ont leurs limites. Il va donc irrémédiablement à la ruine. Il n'en est pas autrement dans la vie publique. Nous ne pouvons nier que nos charges sont notre ruine. En 1890, la dette publique de la France s'élevait à 31.645.821.000 francs, celle de l'Autriche-Hongrie à 2.772.000.000 florins, celle de la Grande-Bretagne à 690.663.838 livres, celle de la Russie à 1.581.600.000 roubles, valeur métallique, et à 2.784.600.000 roubles en papier monnaie, et, en 1888, le déficit du budget, dans les sept grands états européens, était de 424.605.544 marcs.

Si seulement tout cela avait une utilité réelle, on pourrait supporter le terrible fardeau ! Mais, de toutes ces sommes monstrueuses, c'est la minime partie qui est dépensée pour favoriser le bien public et le développement intellectuel de l'humanité. D'après les calculs de Dering, à la fin de 1888, la France ne dépensait pour l'instruction publique que 3,16 marcs par tête, la Grande-Bretagne 3,08, l'Allemagne 2,20, l'Autriche-Hongrie, 1,64, l'Italie, 1,08, l'Espagne 0,88, la Russie 0,64. L'administration publique n'absorbait non plus qu'une toute petite partie des revenus publics ; en France 3.564.240 marcs, en Allemagne 5.346.540, en Autriche-Hongrie, 2.952.720, en Italie 2.012.660. Tout le reste, à peu d'exceptions près, servait à couvrir les dettes de l'état et les dépenses occasionnées par le militarisme (1). On dirait que les hommes se sont donnés le mot pour travailler à l'accomplissement de la prophétie : « Les travaux de tant de peuples et de nations seront réduits à néant ; ils seront consumés par les flammes et ils périront entièrement (2) ».

3. — Militarisme permanent.

En dépit de toutes les belles harangues sur la philan-

(1) Cf. Schœnberg, *Handb. der pol. Oekon*, (3), III, 46 sq.
(2) Jérém., LI, 58.

thropie et la civilisation, l'Europe s'est mise sur un pied de guerre, tel que le monde n'en n'a jamais vu de semblable. Comparées à lui, de quelle importance sont en effet les troupes que Minos et Xerxès rassemblaient des extrémités de l'Asie? En 1890, les forces de l'armée allemande s'élevaient à 2.400.000 hommes, non compris la réserve qui compte certainement bien 900.000 hommes. En France, elles s'élevaient à 3.200.000 hommes, et avec la réserve à 4.125.000. En Autriche-Hongrie elles comptaient 1.375.000 hommes, auxquels il faut ajouter 445.000 hommes de la landsturm, en Italie 1.220.000 hommes et 1.630.000 avec la milice territoriale, en Russie 2.392.000 hommes sans parler de la landsturm et de l'armée de réserve.

Supposé qu'une guerre éclate entre ces puissances il y aurait donc quinze millions de combattants mis en campagne.

Et avec quelles armes meurtrières, la guerre sera faite désormais ! Depuis bien des années, l'humanité use ses forces intellectuelles à inventer toujours de nouveaux moyens pour détruire le genre humain. L'invention d'un fusil en pousse une autre ; une amélioration est surpassée par une nouvelle. Nous en sommes déjà venus à ce point, qu'avec une balle, nous pouvons atteindre un ennemi à 3.000 mètres. Les gros canons peuvent à peine se mesurer avec les petits ; et le monde se trouve ici en face d'une nouvelle tâche, celle de procurer aux engins de guerre la portée la plus longue possible. Une seule balle de nos fusils abat cinq hommes placés l'un derrière l'autre. Celui qui cherche un abri derrière un mur, ou derrière un arbre, peut être transpercé comme s'il était en rase campagne. Nous ne brisons plus les jambes, nous les perçons aussi nettement qu'une balle traverse une feuille de papier.

Ces armes à la main, les peuples ont le pied levé pour marcher les uns contre les autres. Sur les frontières il y a des centaines de mille hommes, prêts à s'élancer au

moindre signal. Les relations pacifiques entre deux peuples sont à peine possibles. La France s'est séparée du monde par un mur chinois de 160 forts, sans parler des redoutes. La petite Bavière fait des manœuvres dans lesquelles 50.000 soldats se trouvent réunis. Par contre, c'est peu de chose, quand la Russie et la France font des manœuvres de 150.000 hommes. La nuit, un corps d'armée tout entier est mis soudain sur pied de guerre, l'alarme est donnée aux garnisons, et personne ne sait si c'est pour un essai de mobilisation, ou une marche sérieuse contre l'ennemi. Comme dit l'Évangile, on ne parle que de guerres et de bruits de guerre. Chacun sait qu'aujourd'hui les hostilités seraient commencées, si, pour ceux qui détiennent le pouvoir en France, la déclaration de guerre n'était leur chute et la victoire de la république rouge, si, pour l'Allemagne, ce n'était pas l'explosion de la Révolution sociale. Les choses en sont à ce point, que la crainte du socialisme est la seule garantie de paix à cette heure où Bebel fait cette déclaration : « Nous pouvons donc enfin nous mesurer ! » Et cette situation, nous la nommons paix, et nous remercions Dieu chaque fois que le discours du trône d'un empereur, que le toast porté par un ministre, ou l'assurance donnée par un des chefs du socialisme, nous font concevoir l'espérance que cette paix durera encore huit jours.

4.— La situation politique publique est la résurrection de l'état de nature de Hobbes.

Nous savons par avance, en effet, avec quelle fureur les peuples se précipiteront les uns sur les autres. Le tableau que Hobbes a fait jadis du soi-disant état de nature, et qui de nos jours a été repeint par les Darwinistes, avec une imagination encore plus rude, est devenu presque l'expression littérale du sentiment qui anime les hommes entre eux. Tous sont ennemis les uns des autres. Chaque société est devenue un Léviathan, un dragon vomissant des flammes, qui veut tout engloutir et menace de tout renverser. Nous ne considérons plus la paix comme l'état naturel de l'humanité,

mais la guerre, la guerre d'anéantissement. Individus et états ne sont tenus en bride que par l'égoïsme et par la peur. L'utilité de chacun est devenue l'unique règle du droit. Parce que personne ne se sent sûr, tous abandonnent leurs droits aux mains d'une puissance suprême qui est toute prête à pourvoir à leur sécurité. A cette condition, elle s'attribue la puissance la plus illimitée, sur le corps et sur l'âme, sur la fortune et sur la liberté. On supporte volontiers l'absolutisme le plus extraordinaire, pourvu qu'il parle de sécurité.

Mais plus sont grands les sacrifices qu'il faut endurer à l'intérieur, plus est vive la haine contre les étrangers. Comme aux plus mauvais jours de l'antiquité, l'étranger est devenu un barbare et un ennemi. Par suite, l'amour de la patrie qui, certes, a aussi ses bons côtés, dégénère en abcès qui absorbe toutes les mauvaises humeurs d'un peuple et vicie l'organisme tout entier. Aujourd'hui, le patriotisme n'est pour ainsi dire pas autre chose qu'un orgueil collectif, une coquetterie nationale, une haine commune contre tous ceux qui n'ont pas vu le jour sur un même sol ; bref, c'est le résumé de tout ce qui rend un peuple malade. De là, l'injustice, l'exclusivisme, les susceptibilités dont nous sommes les témoins ; de là, l'impossibilité de faire entendre raison aux peuples dans toutes les questions où le patriotisme élève la voix. On a dit autrefois des Espagnols, qu'ils méprisaient tous les peuples, et que les Français, avaient seuls l'honneur de mériter leur haine. Aujourd'hui, on peut dire de toutes les nations, qu'elles se méprisent réciproquement et qu'elles réservent leur haine pour celles dont elles craignent la supériorité.

Cette espèce de séquestration nationale a donné naissance au funeste principe de nationalité, qui prépare la ruine des états actuels. A l'exception de la France et de la Russie qui se moquent de ce principe, tous les autres états sont menacés de périr par lui. Car la somme d'égoïsme qui se cache derrière ce mot, rend les hom-

mes incapables de voir la vérité et de se tenir dans les limites du droit. C'est pourquoi tous les orateurs publics qui exploitent ce principe ont si beau jeu ; c'est pourquoi succombe quiconque prend la parole pour plaider la cause de l'ancien droit historique, de la validité des traités, de la loyauté et de la circonspection, parce qu'il revêt toujours les apparences d'un ennemi de la patrie, d'un traître à la nation, d'un transfuge.

Mais ce principe est appliqué d'une façon encore plus brutale contre ceux qui n'appartiennent point à la même nationalité. Malgré qu'elle se targue d'avoir développé le droit des peuples, notre époque a presque supprimé tous les principes sur lesquels il repose ; ou ces principes sont comme lettre morte. Personne ne parle plus de charité des peuples les uns envers les autres, sans se rendre ridicule. Dans tous les cas où se présente quelque opportunité soit de nuire à l'honneur d'un peuple étranger, soit de lui enlever une partie de son influence, on s'y croit autorisé sinon obligé. Tout déshonneur qui tombe sur nos voisins, nous le saluons avec des transports de joie ; tout crime qui est commis chez eux, nous le racontons avec satisfaction, comme preuve de la fange où grouillent ses mœurs, de la décadence de sa situation publique. Comparées avec celles-là, nos fautes propres disparaissent complètement, et nous ne sommes même pas éloignés de les célébrer comme des vertus.

Si seulement il n'y avait que les individus qui agissent ainsi dans la vie privée ! Mais c'est dans la politique et dans la diplomatie que cette conduite est portée à son comble. Parler de diplomatie aujourd'hui, dans le sens propre du mot, c'est commettre un anachronisme. Sa plus belle période fut le règne du libéralisme. Aujourd'hui, les diplomates ne sont que les émissaires, les espions des camps retranchés ou des citadelles qu'on nomme états. D'après cela, leur rôle a complètement changé aussi. Détourner des cartes, des plans, des pa-

piers, falsifier des bulles, intercepter des instructions particulières et des dépêches, s'approprier les secrets d'état, par corruption, par fraude, par espionnage, par l'entremise de femmes, telle est la partie la plus inoffensive de leurs occupations. Des hommes comme Ignatiew et Kaulbars n'ont pas même jugé nécessaire de retrancher du code diplomatique l'intention positive de violer gravement le droit des gens, quand l'occasion s'en présentait. En vérité, la multitude de policiers secrets que les états déploient pour surveiller les diplomates n'est pas du superflu.

Vu les circonstances, il serait tout simplement risible de parler encore aujourd'hui de la solidarité des peuples. Chaque nation considère comme son propre avantage le tort fait aux autres. Des criminels qui ont contribué à troubler le repos d'un pays étranger, sont toujours sûrs d'être accueillis amicalement partout où ils vont. Ce que l'autorité d'une nation voisine entreprend est suspecté, raillé, méprisé, taxé de folie ; chaque mesure d'ordre est critiquée, chaque loi trouvée mal faite, et cela, quand même on s'exposerait au danger de diminuer encore davantage, dans sa propre patrie, le respect du devoir et de l'autorité déjà tombé si bas. Même là où il s'agit d'entreprises dans lesquelles deux états ont des intérêts communs, soit qu'il s'agisse de combattre le socialisme, ou de faire une battue contre les loups qui envahissent les frontières, le patriotisme d'un des deux peuples se révolte à l'idée d'y participer, uniquement parce que l'invitation a été faite par l'autre.

5.— Situation critique du monde au point de vue économique.

De telles dispositions conduisent, cela va sans dire, à un malaise toujours croissant dans la situation économique, qui est déjà loin d'être brillante. L'augmentation inouïe des charges militaires rend nécessaire aussi un accroissement constant dans les dépenses. Sans une action commune des gouvernements, il est inutile de songer à une amélioration sérieuse de la situation sociale. Mais il ne faut pas compter sur cette action.

D'un côté, ceux qui font empirer le mal, par la spéculation et l'exploitation, trouvent toujours protection quelque part, et des occasions de continuer leurs agissements pernicieux, quand on leur a imposé des limites dans un état. D'un autre côté, il reste partout à l'ennemi commun de l'ordre social, au socialisme et au nihilisme, assez d'issues pour échapper aux attaques d'unions internationales, ou pour en triompher.

Mais sur ce terrain, notre situation publique contribue encore plus directement à augmenter le mal. Si la Russie utilise son amitié avec la France dans le but de lui faire un emprunt pour des fins soi-disant militaires, mais en réalité pour couvrir les frais de sa dette courante, on comprend cette manœuvre au point de vue de l'économie russe. Mais qu'un état comme la France emploie la pression politique pour déterminer ses sujets à engager leurs capitaux dans cette roue de Sisyphe, dont personne ne retire de gain, sinon le vampire des peuples, les bourses, c'est chose incroyable. Cependant ceci ne fait que répondre à notre situation générale. N'y a-t-il pas toujours des naïfs qui demandent et attendent sérieusement que les états prennent des mesures rigoureuses contre ces établissements d'exploitation ? Mais les états le peuvent-ils ? Tous dépendent eux-mêmes des grands rois de la bourse ; et forcés par la nécessité, ils doivent faire cause commune avec eux pour ne pas laisser tomber le crédit de l'état épuisé. Oui, il y a des états qui, dans le but honteux, — et même par plaisir pour la spéculation, — de tirer du gain de leurs sujets ou de joueurs étrangers, emploient le crédit qu'ils possèdent à de funestes opérations de bourse. C'est de cette façon, qu'en peu de temps, nous avons assisté successivement à la ruine des rentes argentines, portugaises et brésiliennes, sans parler de la catastrophe des lots turcs de triste mémoire. Toutes les expériences que le monde a faites avec le système de Laws, la compagnie du Missisipi, le krach, la faillite Bontoux, les banques Spitzeder,

et cent autres pertes plus petites, ne suffisent encore pas à inviter les hommes à la circonspection, quand on leur présente un gain, si grand et si inexplicable qu'ils doivent se dire : ce n'est point naturel. Mais les états pensent si peu à se mettre en mouvement pour garantir les hommes contre la ruine, qu'il s'en trouve toujours parmi eux quelques-uns qui se servent de ces vaines promesses comme d'un moyen pour utiliser à leur profit la plus troublante de toutes les passions.

A tout cela s'ajoute la peu rassurante situation internationale. Grâce à la haine politique qui fait rêver les peuples de se réduire mutuellement à rien, ceux-ci n'ont pas d'autre aspiration que de s'anéantir aussi au point de vue économique. Est-ce que leur hostilité réciproque les empêcherait de voir qu'en raison de la dépendance des rapports économiques, ils s'exposent eux-mêmes au danger, en minant un autre peuple ? Leur mauvais vouloir est-il si grand qu'ils se précipitent de gaieté de cœur dans l'abîme, pourvu qu'ils y entraînent leur adversaire? Peut-être les deux hypothèses sont vraies. En tout cas, c'est une folie politique et économique sans pareille que, ne trouvant pas bon pour le moment de régler par les armes la guerre des peuples, on essaie de s'user, en attendant, au point de vue économique. Que les nations de l'Europe se fassent la guerre sur ce terrain, c'est une des choses les plus incompréhensibles que l'histoire ait enregistrée. D'ailleurs, la situation économique de l'Europe aurait vite fait de devenir intenable, sans cette guerre d'affaires. Depuis longtemps déjà, — depuis que nous sommes convaincus que le progrès serait impossible avec les anciennes idées sur l'argent, — toute notre politique économique oriente la production uniquement au point de vue de la spéculation. Tant qu'il y eut des débouchés lointains pour écouler notre production, tant qu'il y eut en particulier, pour notre spéculation, des forces étrangères plus faibles que nous pouvions doublement exploiter, et parce qu'elles produisaient à très bon compte, et

parce qu'elles-mêmes ne pouvaient pas faire écouler leurs marchandises, il nous était facile de réaliser des gains gigantesques. Alors aussi, il était complètement inutile de glisser un mot de vérité sur la valeur de l'argent, de dire que s'il n'avait pas changé sa vieille et éternelle nature, il pouvait du moins le faire. La facilité qu'il offrait pour tirer du gain, aux distances les plus éloignées, et la grandeur du revenu que la spéculation rapportait, avaient élevé à la hauteur d'un dogme inébranlable, d'un dogme auquel croyait aussi la Juiverie de la Réforme, et le libéralisme des bourses, d'un dogme dont les improbateurs étaient hués, raillés, persiflés, le principe que l'argent était désormais devenu productif lui-même, et que pour le rendre productif, il y avait des moyens aussi sûrs que faciles, inconnus du moyen âge.

Mais ces voies commencent déjà à devenir très difficiles et très étroites ; et selon toute apparence, elles deviendront bientôt impraticables. Jusqu'ici, l'Europe était supérieure aux pays étrangers, au point de vue économique. Mais ces temps sont passés. L'Amérique est fatiguée de l'Europe. « Nous sommes assez forts pour nous aider nous-mêmes, et pour nous défendre contre le monde entier », proclamait-elle naguère, par la bouche de Monroë. « Nous sommes les maîtres, et nous pouvons donner des lois au monde entier », disait-elle dans le bill Mac-Kinley. Déjà l'Europe commence à ressentir les suites de ces affirmations, et de la manière la plus douloureuse. En peu de temps, nous autres Européens, nous avons fait du Japon un concurrent souverainement dangereux. Nous lui avons envoyé nos meilleures forces pour former son peuple à l'indépendance économique ; et c'est avec un sentiment d'orgueil que nous prenons ses meilleurs sujets comme élèves. Grâce à ses aptitudes, cette nation est devenue complètement indépendante de nous, et qui sait si dans peu de temps, elle ne deviendra pas pour nous un redoutable adversaire, même sur les marchés européens ? La

Chine a déjà commencé, et il ne manquait plus à notre sagesse économique que, sans se soucier des expériences que les Américains ont faites en attirant des ouvriers chinois dans leur pays, elle voulut trouver des forces de travail à meilleur marché, et anéantit ainsi les ouvriers du pays, ou les jetât dans les bras du socialisme. Puis, arrive soudain comme un éclair dans l'azur du ciel, la nouvelle que les sept colonies australiennes de l'Angleterre se sont concertées pour former une Australie d'après le modèle de l'Amérique, et veulent désormais une politique parfaitement une et indépendante. Provisoirement, elles se placent sous l'autorité d'un gouverneur général nommé par l'Angleterre. Combien de temps s'écoulera avant qu'elle se sépare complètement de l'Europe, l'avenir le montrera. Le Canada est déjà sur cette voie ; son nom de *Dominion of Canada* l'indique. Sa séparation d'avec l'Angleterre n'est plus qu'une question de temps. Son union avec l'Amérique est alors inévitable. Les Etats du Sud-africain manifestent l'intention de faire le même pas. La Russie veut nous fermer la porte du pain, et nous affamer avant de tomber sur nous. Et puis, le jour est-il bien éloigné où l'Empire des Indes avec les innombrables moyens dont il dispose, se fermera à l'Europe, ou même viendra augmenter les forces de la Russie ?

6.— La situation intérieure du monde au point de vue juridique moral et religieux.

Les circonstances extérieures étant telles, il nous faudrait une santé robuste et une grande force intérieure pour nous réjouir de notre situation, et pour jeter avec assurance un coup d'œil sur l'avenir. Malheureusement cette situation intérieure porte l'inquiétude à son comble. Elle est si affligeante au sein des états, qu'on n'ose presque plus blâmer les bons de se retirer, et de laisser la lice aux mains des combattants qui n'inspirent pas grande confiance. Partout le fractionnement et le manque d'union, partout une lutte à mort entre les parties et le déchaînement des plus mauvaises passions, les passions politiques. Les gouvernements eux-mêmes, sans

principes arrêtés, sans autre but que celui de garder la prépondérance cherchent à se maintenir en utilisant celui-ci contre celui-là. La perturbation publique n'est que la conséquence du manque de principes, et du manque de conviction et de caractère dont souffrent les individus.

Au point de vue du droit et de la morale, la situation n'est pas meilleure. L'intelligence du droit s'est retirée des masses. Et comment la conserveraient-elles, quand la jurisprudence a fait du droit un objet de domination et de vénalité? Comment les puissances régnantes protégeraient-elles le sentiment du droit, comment auraient elles le courage de surveiller sévèrement le droit privé, au point de vue des exigences du droit naturel et de la morale, alors qu'elles ont mis le droit public en contradiction avec les exigences de la conscience? Longtemps encore après la mise en pratique des idées modernes, les masses restèrent fidèles à l'ancien esprit, malgré la honte et le mépris qui les environnaient, malgré le talent déployé pour miner chez elles le sentiment naturel pour le droit. Mais elles furent obligées de céder. Partout le bien et la probité sont sans protection. Le mal au contraire trouve toujours des défenseurs, et qui plus est, des défenseurs publics. Plus la discipline extérieure est serrée, plus la situation publique prend un caractère militaire, plus aussi les dépositaires du pouvoir cherchent à nuire aux peuples, en fermant les yeux sur toutes les atteintes portées à la liberté morale. Ensuite, quand la licence est montée à une telle hauteur qu'elle commence à devenir universellement dangereuse, on crie au secours, sans savoir qui peut donner du secours ou bien, dans les congrès, on fait de beaux discours, dans lesquels on expose combien il serait désirable d'apporter de l'amélioration à une aussi triste situation. Ainsi pendant que la liberté grandit d'une façon démesurée, on enlève pour ainsi dire à l'individu la faculté de penser bien et juste.

Veut-on se convaincre de la mesure dans laquelle toute considération pour la morale et même pour la probité, a disparu de notre vie publique? On n'a qu'à voir dans quelles mains les peuples mettent la garde de leurs intérêts les plus chers. Si les Italiens ne se lèvent pas comme un seul homme, quand un Garibaldi, un Coccapieller, un Sbarbaro, se chargent de leurs droits: si les Irlandais tolèrent un Parnell comme *leader* de leur sainte cause; si un peuple aux sentiments aussi nobles et aussi délicats que les Français, acclament un Gambetta, un Boulanger, on voit bien que notre époque est complètement indifférente à ce qui fait le fond d'un homme ou d'une cause, pourvu qu'on obtienne le succès extérieur d'un jour.

A quoi bon parler de ce courant dévastateur de l'exemple qui coule de haut en bas? La civilisation moderne et le rang que donne la puissance, la richesse dont jouissent les prétendues hautes classes, n'auraient peut-être pas produit cette haine et cette animosité dont sont remplies les classes inférieures, si les riches et tous ceux sur qui les regards du peuple s'arrêtent scrutateurs, n'avaient pas abusé si inconsidérément de leur situation pour répandre l'impiété par le luxe, l'injustice, l'immoralité et la séduction.

Enfin, si nous touchons aux questions religieuses nous découvrirons les racines du mal. La cause de toute corruption vient précisément de ce que la religion, quand bien même elle n'est pas niée complètement, est du moins, par principe, exclue de toute influence sur la situation publique. Si on l'admet encore quelque fois, c'est uniquement comme servante de l'état, pour servir de police à sa solde et sous son inspection. Ainsi dépréciée et traitée avec mépris en haut, elle devient odieuse et inefficace en bas. On se plaint alors qu'elle n'ait plus d'influence! Mais veut-elle seulement exercer sa puissance sur un homme privé? Immédiatement on dirige contre elle tout l'appareil des lois pénales, et

quand celles-ci ne suffisent plus, on les renforce par des lois d'exception. Qu'elle ne trouve aucun égard dans la presse ; que toute attaque contre ses doctrines et ses institutions soit laissée impunie ; que la foi et l'attachement envers elle soient arrachés des cœurs par principe et par calcul, c'est, dit-on, une chose contre laquelle on ne peut rien, car ainsi le veut la liberté moderne.

Quant à la politique officielle, ce n'est qu'une raillerie constante de la religion. Pour préparer un échec à une puissance chrétienne, — nous employons le mot, parce qu'il est encore usité, — des nations chrétiennes ne rougissent pas de prêter leur secours au Croissant, et ce qui est pire encore, à la politique des loges. Un gouvernement catholique, — il passe du moins pour tel, — qui revendique le protectorat des missions d'Orient, poursuit chez lui les missionnaires et les religieux à qui sont assignés ces pays, et se voit pas son alliance avec l'ennemi héréditaire de Rome, le Césaro-papisme schismatique mis hors d'état de protéger les chrétiens de Terre-Sainte, à supposer qu'il veuille faire quelque chose pour les protéger.

Bref, on ne peut aujourd'hui parler sérieusement d'états chrétiens. Le christianisme, et au fond la religion naturelle elle-même, n'ont pour ainsi dire rien à faire avec notre politique intérieure et extérieure, excepté les cas où l'on peut utiliser les services de l'Eglise aux fins de l'état. Que la foi et la religion contribuent à consolider les situations politiques, c'est là une vérité qui n'est accessible qu'à un petit nombre d'hommes d'état. Mais qu'elles doivent former la base de toute vie d'état saine, chose admise de tout temps, pourrions-nous dire, voilà ce qu'ils nient de la façon la plus catégorique. Le principe seul est déjà considéré par eux comme une atteinte portée à l'honneur de l'état moderne.

7. — Les sept planètes des idées modernes, et le soleil autour duquel gravite le monde.

C'est pour cela qu'aujourd'hui, la situation du monde est réputée incurable, et le monde incorrigible. Si on ne veut pas reconnaître la cause du mal, et si on considère

comme un ennemi quiconque indique cette cause, ce n'est pas cela qui mène bien loin.

Telle est la situation dans laquelle nous nous trouvons. Il n'est pas de moyen plus facile de passer pour un ennemi de la société que de révéler la vraie cause de notre déplorable situation. Or cette cause n'est pas autre que celle-ci : le monde et tous les états se sont éloignés de Dieu et de la religion, c'est-à-dire du service de Dieu. On ne peut, disent déjà les anciens, gouverner une maison, un bourg, une ville sans justice ; mais on ne peut jamais maintenir la justice si on ne l'édifie pas sur la morale, et si on ne base pas la morale sur la religion. En cette matière, le christianisme n'a rien enseigné de nouveau ; il n'a fait que confirmer la doctrine des anciens.

Dans cet enseignement, avec lequel le monde n'avait pas mal marché pendant des siècles, l'époque moderne a cru y trouver, à sa plus grande joie, un dommage atteignant l'état et le libre développement de l'humanité. Aussi a-t-elle cherché à remplacer l'ancienne foi par les idées modernes, pour donner la preuve effective qu'elle s'entendait mieux à ses affaires que la religion. C'est ainsi que, depuis Machiavel, elle a remplacé la foi par la libre pensée, la loi morale par la morale libre, le droit par la violence. Comme le Paradis espéré ne s'ouvrait toujours pas, Rousseau et la Révolution ajoutèrent trois mots d'ordre plus étendus : nature, liberté, égalité. Par le principe de nationalité, le libéralisme acheva le saint nombre sept moderne. Désormais, le monde pouvait avoir cette consolation, que s'il ne marchait pas encore sur une route plane au pays du bonheur, la faute, en tout cas, n'en était point au petit nombre des moyens inventés pour remplacer l'ancien Dieu. Fondé sur cette heureuse persuasion, il semble jouir de la paix la plus complète. Qu'il ne se trouve pas en voie d'amélioration, il l'avoue bien ; mais que la cause en soit précisément la route qu'il a prise, il ne le croit pas ; il ne veut pas même qu'on le lui dise. C'est ainsi que soupirant sur l'a-

mère fatalité et déplorant le sort tragique des grandes entreprises, il fait venir de temps en temps un forgeron pour planter çà et là quelques clous, quand la machine ne peut plus marcher ; puis il continue son chemin, fort de la protection des dieux qu'il s'est fabriqué. Arrive que pourra ! dit-il, avec une placidité douteuse. Si nous roulons dans l'abîme, nous pourrons du moins nous glorifier d'avoir fait notre devoir jusqu'au bout, d'être restés fidèles à la tâche que nous avions entreprise, et d'avoir péri honorablement.

Que cette consolation sente l'orgueil, cela ne fait pas de doute. Qu'elle soit honorable, c'est une autre question. Il serait plus honorable de se rendre compte de l'erreur fondamentale d'où provient le décousu de notre situation, lequel aboutira inévitablement à une dislocation complète. Si les planètes qui sont au ciel allaient leur voie chacune à sa guise, ne se heurteraient-elles pas bientôt ? Ne se désuniraient-elles pas ? Leur course ne ressemblerait-elle pas à celle des choses de la terre ? La seule raison pour laquelle elles vont paisiblement le chemin qui leur est assigné, c'est qu'elles tournent autour du soleil d'après des lois fixes. Pour que l'ordre puisse régner dans nos affaires publiques, il nous faut un centre spirituel qui domine tout sans exception, et dont l'impulsion se fasse sentir partout. Le socialisme lui aussi a compris cela. C'est pourquoi, au milieu des sept planètes des idées modernes, il met l'internationalité comme astre souverain et moteur.

Rendra-t-il le monde heureux avec cela ? Nous ne savons. Toujours est-il que par son plan, il s'est montré plus prudent que tous les docteurs et tous les chefs politiques du libéralisme. Le Christianisme et même l'intelligence saine de l'homme dans l'ancien paganisme, nous disent que nous sommes toujours en péril de nous égarer si nous nous fions aux étoiles filantes. Ils nous disent aussi qu'il n'y a qu'un seul moyen pour maintenir le monde en ordre et le conduire à sa fin sur la vraie voie : l'obéissance au vrai soleil des esprits, la loi de Dieu.

SIXIÈME CONFÉRENCE

SOLIDARITÉ DANS LA RESPONSABILITÉ DES IDÉES MODERNES.

1. Les accusations réciproques des représentants des idées modernes et leur faute commune. — 2. L'esprit du temps est avant tout fait par les penseurs, les maîtres publics et les écrivains. — 3. Responsabilité de la presse, de la littérature et de l'art. — 4. Faute de l'état et des maîtres de la situation publique. — 5. Toutes les classes sans exception ont une responsabilité commune. — 6. De simples mesures extérieures à l'égard des idées modernes, sans une aversion intérieure pour elles, ne font qu'augmenter le mal. — 7. Perspectives qu'a le monde.

1.—Les accusations réciproques des représentants des idées modernes et leur faute commune.

Que la génération actuelle, avec tous les éléments qui la composent, descende d'Adam et d'Eve, chaque jour nous en fournit les preuves les plus diverses. Une des plus convaincantes est la répétition continuelle du dernier événement dont le paradis terrestre fut le témoin. Nos premiers parents transgressèrent d'abord en commun le précepte de Dieu ; mais lorsqu'il s'agit de la responsabilité, chaque partie fut innocente et rejeta la faute sur l'autre. C'est là une vieille histoire éternellement nouvelle. Quand on ouvre la Bible à cet endroit, il semble presque qu'on y lise l'exposition de la conduite que tiennent parfois le libéralisme et le socialisme en face de leur conscience et en face de Dieu.

Dans son célèbre ouvrage sur la démocratie sociale, Hans Blum répète et complète la prédication persuasive que son maître Treitschke faisait naguère aux travailleurs altérés de révolte. « Pour ces basses classes, dit-il il faut une religion. Comment des gens, qui comprennent si peu l'évolution des lois de la vie moderne peuvent-ils, sans foi religieuse, sans la foi de ce qui est le plus incompréhensible est le plus sûr, parvenir à la paix et au bonheur ? Quand les grands philosophes et les

grands auteurs allemands, Kant, Fichte, Schiller, n'ont pas pu vivre ni mourir sans religion ; quand Gœthe lui-même, avec son aimable douceur, parle de l'amour de Dieu pour les classes les plus basses ; quand un esprit aussi libre penseur et aussi audacieux dans ses recherches que Lessing, nous fait entendre des paroles touchantes, pleines d'une humble piété, est-ce que par hasard les pauvres seraient trop bons ou trop savants pour se passer de religion ? Jamais on ne refusera le titre d'esprits cultivés aux prétendus princes de notre littérature et de notre philosophie, pas plus qu'aux grands fondateurs de notre empire allemand, Bismarck, Moltke, Guillaume I, bien qu'ils fussent animés de sentiments profondément religieux. Qu'ils soient donc bien convaincus, les pauvres, que, toute réforme sociale ne leur sera pas aussi utile que la pratique de l'ancien adage : « Travaille et prie ». Celui qui trouble la foi pieuse de l'homme de basse condition, agit comme un criminel envers la société. C'est pourquoi, la haine qu'il faut jurer au socialisme, n'est pas une demi-haine, ni une haine conditionnelle, mais une haine complète, sans trêve ni merci (1) ». Ainsi parle le libéralisme.

Mais le socialisme n'est pas embarrassé non plus, quand il s'agit de parler contre le libéralisme ; nous en avons déjà vu plusieurs exemples précédemment. « N'est-il pas risible, dit Liebknecht, de prétendre que le socialisme exige l'apostasie des principes du christianisme ? Il a rompu avec ce dernier, c'est vrai, mais cette rupture n'est pour ainsi dire pas son œuvre ; elle est plutôt de la société bourgeoise. La seule différence est que la démocratie sociale ne joue pas à l'hypocrisie comme les hobereaux » (2). Grâce au manque de sincérité qui existe dans la vie ordinaire, grâce à la dissimulation qui, comme le dit si bien le socialisme, n'est souvent inspirée que par des égards pour Madame la belle-mère, ou pour une

(1) Blum, *Die Lügen unserer Socialdemokratie*, 363, sq.
(2) *Worwærts*, 8 avril 1891.

tante à succession (1), la civilisation libérale actuelle tout entière est vermoulue (2). Quand seulement on la gratte, la barbarie apparaît aussitôt (3). Elle n'est qu'un mince clinquant appliqué sur une surface creuse, et la recherche égoïste des jouissances qu'elle recouvre (4). Par ses trois moyens les plus propres à abêtir le peuple : l'école, la presse et la caserne, elle exerce l'influence la plus malsaine sur toute la génération (5). C'est pourquoi il faut l'extirper radicalement de la société qu'elle a produite ; le plutôt sera le meilleur.

En réalité, la situation est la même que jadis dans le Paradis. Adam avait raison de se plaindre d'Ève, et Ève n'avait pas tort d'accuser Adam. Tous les deux étaient également coupables devant Dieu. Ainsi en est-il aujourd'hui. Dans tous les reproches dont s'accablent réciproquement les partis et les différentes classes de la société, il y a beaucoup de vrai, ce n'est pas douteux. Car ici aussi s'appliquent les paroles de l'Apôtre : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (6) ».

2. — L'esprit du temps est avant tout fait par les penseurs, les maîtres publics et les écrivains.

Avant tout, ceux-là ont péché et n'ont pas le droit de se glorifier, à qui Dieu a confié la plus belle de toutes les tâches, la tâche d'être les chefs intellectuels de leur peuple et de leur époque. Ils ont reçu en partage la plus noble de toutes les vocations, mais aussi la responsabilité la plus lourde. Si les penseurs, les savants, les philosophes, les historiens, les maîtres publics, ceux qui se sentent appelés à travailler, à éclairer l'humanité, par la parole et par la plume, réfléchissaient seulement sur la grandeur du dépôt qui leur est confié, ils s'efforceraient davantage de faire honneur à leur mission. Au lieu de cela, ils se plaignent constamment de ce que le monde ne sait ni les apprécier, ni les honorer comme ils le mé-

(1) Stern, *Einfluss der socialen Zustænde auf alle Zweige des Culturlebens*, 20.
(2) Liebknecht, *Wissen ist Macht, Macht ist Wissen*, 20.
(3) *Ibid.*, 11. — (4) *Worwærts*, 5 juillet 1891.
(5) Liebknecht,. *Wissen ist Macht, Macht ist Wissen*, 25.
(6) Rom., III, 23.

ritent. Est-ce faire honneur à une situation si haute, que de diriger son enseignement d'après le principe : « Je chante les louanges de celui qui me donne du pain à manger » ? Est-ce un homme d'honneur que l'écrivain, le maître, qui se laisse aller à tous les vents comme la girouette d'un clocher ? Mérite-t-il d'être placé en sentinelle avancée, celui qui flatte toutes les passions de la foule ou qui les éveille ?

Actuellement, on n'entend qu'un cri de détresse à travers le monde. Il est impossible de régir l'époque, dit-on. L'enfant méprise la parole du maître, le peuple ne respecte plus ni la loi ni l'autorité, une liberté illusoire porte l'adolescence à l'insubordination, chaque année il est plus difficile, même dans la caserne, de dresser les nouvelles recrues à l'obéissance militaire et au règlement. Mais ce serait un miracle s'il en était autrement ! L'impulsion est donnée du haut des chaires de nos écoles supérieures, et par les héros de notre littérature. Quiconque ambitionne la gloire d'être une grandeur intellectuelle se fait l'écho de ces derniers, et cherche à les surpasser là où c'est possible. La presse grande et petite s'applique à populariser chaque jour les enseignements de ceux qui donnent le ton. Enfin l'armée de ceux qui dispensent l'instruction, parmi lesquels bon nombre s'estiment au moins à l'égal des professeurs d'université, distillent goutte à goutte ces idées dans l'intelligence des petits. Pourrait-il en résulter autre chose que ce dont nous sommes témoins ? Quand on parle de la Bible et du catéchisme, le sourire sur les lèvres, peut-on lire le livre de la loi à genoux, entre deux chandelles allumées ? Si celui-là seul passe pour savant, qui armé de l'eau-forte de la critique, — le meilleur marché de tous les liquides, comme on le sait, — décompose tout ce qui lui tombe sous la main : la parole de Dieu, sa miséricorde et sa justice, les actions et la sainteté du Maître, la Providence, le gouvernement du monde ; si l'homme chez qui la fortune ne tient pas lieu

de tout, n'a pas d'autre moyen pour se faire une réputation que de s'élever, comme on dit, à la hauteur de cette culture moderne, comment peut-on se plaindre alors que le monde semble considérer comme condition première d'instruction, cet esprit qui ne respecte plus rien, qui critique tout, qui se croit supérieur à tout? L'homme, enseigne d'une voix unanime la sagesse du monde, depuis Kant et Fichte, ne doit ni croire, ni agir en s'appuyant sur une autorité étrangère. Il doit être lui-même et son propre législateur et sa propre raison de croire. Et quand une fois on lui a enseigné à ne plus respecter l'autorité divine sur les domaines sacrés de la foi et de la morale, à considérer la hiérarchie de l'Eglise comme une usurpation des curés, comme une raillerie de la civilisation de l'époque, peut-il honorer la hiérarchie de la bureaucratie, comme une dérivation de la toute-puissance divine? Peut-il ôter ses souliers sans dire mot, devant l'autorité du sergent de ville ou du scribe de sa commune, comme jadis Moïse en présence du buisson ardent?

Nous ne pouvons nous empêcher de dire que c'est presque faire preuve d'irréflexion que de se plaindre de l'esprit de l'époque, et de ne pas mettre en accusation ceux qui l'ont fait. Où cela mène-t-il? On tombe sur les petits et sur les faibles d'esprit, de ce que moitié consciemment, souvent d'une manière tout à fait inconsciente, ils répètent ce que les esprits prétendus forts et grands leur ont dit depuis longtemps. C'est une injustice. Ou il faut tolérer ceux-ci, ou faire rendre compte à ceux-là, et ce qui est encore plus important, les mettre dans l'impossibilité de continuer à répandre la semence qui produit de si mauvais fruits.

3. — La responsabilité de la presse, de la littérature et de l'art

Mais ce que les savants et les maîtres n'exposent que dans un cercle relativement restreint, ceux qui se sont consacrés à la littérature frivole et légère, les bellettristes, les journalistes, le propagent dans le monde des hautes sphères et dans les couches populaires les plus basses.

A eux s'associent les artistes dont l'influence sur la propagation des idées modernes devient de jour en jour plus grande, grâce aux nouveaux moyens de production et au nombre considérable de savants et d'ignorants, qui puise toute son instruction dans des gravures moins pénibles à suivre que la lecture d'un roman. Quiconque veut connaître exactement les idées de l'époque, savoir comment elles ont pénétré dans le peuple, et comment elles ont trouvé une si grande expansion, doit suivre de près ces productions intellectuelles. En leur donnant la moindre attention, on a vite fait de ne plus s'étonner de la situation morale de notre société.

On s'effraie aussi avec raison, de l'ordure qui pénètre dans le peuple par la littérature de colportage, les feuilletons, les feuilles populaires et les affiches. La littérature socialiste elle-même, qui cependant juge si sévèrement la bellettristique libérale, prend part aussi, dans la mesure de ses forces, nous l'avons vu plus haut, à ce travail d'égoutier. Quelqu'un qui le jugerait bon et nécessaire, pourrait se convaincre du degré de dextérité auquel elle est parvenue en cette matière, en lisant un roman de Christian Flüggen, qui a paru dans la « Münchener Post » pendant l'été de 1891.

Mais ces officines, qui empoisonnent le bas peuple, produisent-elles autre chose que celles qui travaillent pour le soi disant public de choix, d'après ce principe : « L'art est affranchi des chaînes de la pudeur et de la morale » ? Est-ce que les théâtres populaires représentent d'autres pièces que celles qui passionnent au « Théâtre libre », une partie de la société triée sur le volet? Ce n'est pas sans raison qu'on se plaint du mépris que la littérature socialiste fait du mariage ; mais dépasse-t-elle ce qui, depuis des siècles, est représenté sans pudeur en présence des cours et de la noblesse, dans les pièces les plus goûtées de Molière jusqu'à celles d'Alexandre Dumas? Dépasse-t-elle ce qu'ont répété à satiété des romans sans nombre que tous les manuels rangent parmi

les chefs-d'œuvre de la littérature classique universelle?

On s'effraie à bon droit de la grossièreté et de la violence avec lesquelles les écrivains du socialisme cherchent à rendre moins sensible le manque de vérité et d'esprit; mais en définitive, ils ont appris cet art dans les pièces les plus vantées et les plus lues de notre littérature, sinon dans les « Brigands » de Schiller, du moins dans celles d'Ibsen et de Gerhard Hauptmann. Que la partie instruite de la société moderne s'y prenne comme elle voudra, s'il est un domaine sur lequel elle ne réussira jamais à nier sa coopération aux maux de l'époque, c'est bien celui de la littérature et de l'art. Un des plus zélés propagateurs des idées socialistes, Max Kegel a publié, pour les faire pénétrer dans les hautes sphères, un élégant petit livre : « Rayons poétiques ». Il va de soi qu'il est orné de gravures selon le goût de l'époque, et sur lesquelles on nous épargnera de plus amples détails. Eh bien, à côté de poèmes de Herwegh, de Pfau, de Prutz, de Kegel, de Heine, d'Arthur Fitger, de Büchner, de Sallet, de Lenau, d'Anastase Grün, d'Alfred Meissner, d'Audorf, de Freiligrath, de Tite Ulrich, de Béranger; à côté d'autres poètes, sur les tendances desquels tout le monde est fixé, ce livre contient aussi de copieux extraits de Schack, de Lingg, de Stieler, de Geibel, de Vischer, de Gœthe, de Chamisso, de Godefroid Keller, de Brachvogel, de Hans Hopfen, de Scheffel et particulièrement de Bodenstedt. La solidarité n'est-elle pas évidente?

Que cela n'aille pas plus loin, ne puisse et ne doive pas y aller, dit un article publié par Stern dans la « *Deutsche Schriftstellerzeitung* », nous sommes tous d'accord sur ce point. Et si tel ou tel n'a pas le courage d'exprimer son avis, tous cependant sont convaincus, que notre journalisme est rongé par la vermine, malade, pourri jusque dans ses racines. La presse emploie toutes ses forces à faire disparaître le dernier reste de considération qu'elle possède. Elle le fait d'une manière de plus en plus insensée. Son sac se gonfle sans cesse

de nouvelles fautes. Elle corrompt tout : l'opinion publique, la politique et les partis politiques ; elle corrompt l'art, le goût, la science ; elle corrompt tout sentiment pour la morale, la bienséance, le droit. Elle est l'infatigable complice de tous les coups de banque ou de bourse, de toutes les filouteries, de tous les entremettements ; et elle exerce cette corruption avec l'audace la plus incroyable et l'effronterie la plus éhontée. Elle n'a qu'un haussement d'épaules de regrets, pour celui qui n'y voit pas la plus magnifique floraison de la civilisation, le plus éclatant triomphe de notre évolution libre. Mais malheur à celui qui ose la combattre ! Celui-là est l'Antechrist. En face de lui, elle ne connaît aucun égard, aucune bienséance, aucune retenue. Elle l'anathématise, elle le poursuit et lui inflige en présence du monde entier la marque ignominieuse d'ennemi de la patrie. La décadence de la presse est arrivée à son comble ; elle ne peut aller plus loin (1). Tel est le jugement porté par cette revue, jugement qui rappelle de la manière la plus frappante ce que Marat disait du journalisme au temps de la Révolution (2).

4. — Faute de l'état et des maîtres de la situation politique.

Est-il bien vrai que tout le monde soit d'accord sur ce point, comme on l'indique ici ? C'est ce que nous ne pouvons malheureusement pas affirmer catégoriquement. Il semblerait souvent qu'en cette matière, une puissance supérieure ait maudit l'humanité. Les petits reconnaissent le danger ; les grands se le dissimulent. Les personnes privées, dont la voix est sans importance, voient le mal dans toute son étendue ; celles qui des hauteurs qu'elles occupent pourraient regarder dans la plaine ; celles dans les mains desquelles se trouvent et le sort de la société et leur propre sort, sont comme frappées d'aveuglement. Et si parfois elles entrevoient

(1) Stern, *Einfluss der socialen Zustænde auf alle Zweige des Culturlebens*, 33 sq.

(2) Richter, *Staats. und Gesellschaftsrecht der franz. Révolution*, I, 156 sq.

les choses dans leur véritable lumière, elles se détournent aussitôt de la vérité. N'ont-elles donc pas la force de la regarder en face ? N'ont-elles donc pas la force intellectuelle suffisante pour maîtriser les événements ? Craignent-elles leur devoir qui est de pratiquer la vérité reconnue ? Qui donnera une réponse exacte à toutes ces questions ? Ce qu'on peut dire sans crainte, c'est que, par son silence et son principe du laisser-aller, l'autorité assume une grande responsabilité, et se rend coupable d'une lourde faute par sa participation aux maux publics. Ceci soit dit non pour la rabaisser, car celui qui parle ainsi a une grande estime de la puissance publique. Plus sa force est grande, plus elle est inexcusable de fermer les yeux. L'état absolu n'est pas aussi prude là où il peut trouver une occasion d'exercer son influence. Pourquoi garde-t-il une retenue si choquante, là précisément où il a une tâche difficile et féconde à remplir, une tâche dont la négligence se fait chèrement expier ? Peu lui importait jadis de voir son rôle assimilé à celui d'une nourrice ou d'un veilleur de nuit ; et maintenant il lui arrive d'être pris soudain d'un scrupule d'honneur et de conscience, et de consentir à limiter son rôle de tuteur à une attitude qui consiste à attendre les événements ? Mais le proverbe dit : « On sème les vices qu'on ne blâme pas ; celui qui n'empêche pas le loup de tuer est un ennemi des brebis ». Si ce pasteur est en outre le propriétaire du troupeau, il est son propre ennemi.

La faute l'atteint encore d'une manière beaucoup plus immédiate. Quiconque connaît notre époque ne peut s'empêcher de constater que le mal a imprimé un trait particulier au caractère de l'humanité actuelle. Nous ne nions pas que l'influence des doctrines et des principes pervers soit grande ; nous l'avons dit tout à l'heure, et nous avons donné aux coryphées de l'opinion publique la part du lion dans la mauvaise situation où nous sommes. Mais on ne doit cependant pas être injuste

au point de les rendre responsables de tout le mal qui existe. Avant d'en arriver à des principes faux, quelqu'un agit mal pendant longtemps. Ce n'est qu'après, qu'il invoque ceux-ci pour justifier ses actions coupables. Il en est beaucoup qui, comme les socialistes, se rient des doctrines de la philosophie, ou les condamnent avec une grande sévérité, et qui cependant font leurs délices de régler leur vie d'après elles. La société se fait un véritable plaisir d'enfreindre les lois, de bouleverser l'ordre, de tout dévaster, de porter le trouble partout. Ces passionnés du néant, comme Auguste Follen appelait un jour Ruge et ses amis radicaux, ne poursuivent pas de but, n'appliquent aucun principe. Elles veulent simplement montrer leur force, qui n'est pas assez grande pour bâtir et produire, mais qui suffit cependant pour démolir. Ce sont de véritables Erostrates, qui se croient grands, parce que le monde tremble devant eux. Ce sont des gens comme Karl Mohr et ses compagnons, dont tous les efforts consistent à faire preuve d'audace devant l'humanité. Ibsen lui-même, cette nature rabougrie de guerrier farouche, ne s'entend pas mal à cet esprit, quand il dit, au nom de notre génération :

« Oui, s'il m'arrive d'accomplir quelque chose de grand, »
« C'est évidemment une action digne de la nuit » (1).

Bref, tout ce qui est en état de commettre des crimes le fait. L'enfant cherche à gagner ses premiers éperons par son arrogance contre l'Eglise et ses lois ; le criminel et le banqueroutier se préparent longtemps d'avance, à provoquer l'admiration de l'époque par un dernier crime, au moment où ils seront pris. Comment cela se fait-il? La réponse est bien simple. Notre politique, notre vie publique ont ouvert la voie. Depuis que le droit a été séparé de la religion et de la morale, il est devenu une question de puissance. Il n'a d'autres limites que la force. Celui qui fait preuve de la plus grande violence a

(1) Ibsen, *Gedichte* (Passarge) 21.

tout pour lui. Un diplomate de l'ancienne école, marchant à pas comptés, a perdu toute considération. Aujourd'hui, il lui faut proclamer qu'il médite tel ou tel acte de violence ; il lui faut marcher botté, éperonné, en plein jour, au but qu'il se propose. Puis, après cela, il peut faire ce qu'il veut. Il sera le héros de l'époque, tant qu'il réussira. Plus il traite avec mépris toutes les ficelles du droit, tous les scrupules de conscience des âmes faibles et des esprits étroits, plus aussi sa gloire monte à l'égal de celles d'un grand homme.

Les états ne procèdent pas autrement, sauf qu'ils le font en grand. Nous nous étonnons de la stupidité turque avec laquelle notre époque se courbe devant l'absolutisme ; mais par ses expropriations brutales, ses annexions, ses sécularisations, l'état moderne a inspiré une telle stupéfaction aux esprits, qu'il n'est personne parmi ceux qui gémissent, ou sont irrités de la pression qu'il exerce, qui ne se courberait pas docilement, plein d'admiration, devant la violence exercée par lui. Sur cette voie, l'état ne peut que continuer. S'il entrait aujourd'hui dans la politique de paix et de nivellement juridique, c'en serait fait de sa considération et par conséquent de son existence. Avant tout, il lui faut avoir constamment un pied sinon sur la nuque de l'Eglise, du moins sur son pied. Par contre, il doit faire si bonne contenance en face des autres états que le monde en tremble. Celui qui a le plus grand nombre de canons est évidemment dans le droit.

Enfin, il doit user d'oppression à l'égard de ses sujets et les tenir constamment hors d'haleine. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils reconnaîtront une plus grande puissance à son autorité. Ainsi, la politique intérieure, comme la politique extérieure est devenue une incarnation de la violence. C'est comme dans la mer, les plus gros mangent les plus petits. Décidément, dit-on, l'époque n'est pas favorable aux petites existences ; elles n'ont pas d'autre moyen que de compenser la force du

lion par la ruse du renard. Sans cela, tout concourt à une seule fin, le développement de la grandeur et de la puissance. Il faut que tout devienne grand ; grand les états, grandes les villes. Le grand Berlin, le grand Vienne, la Grande-Bretagne, sont des mots d'ordre, grâce auxquels quelqu'un peut vite se rendre populaire. Mais que le monde en soit ruiné, comme jadis pour la construction de la grande Rome de Néron, c'est un détail. L'humanité ne connaît que deux choses qui soient dignes de son admiration : la masse volumineuse et la violence.

Tels sont les exemples que donne la vie publique, et chacun les suit selon la mesure de ses forces.

5. — Toutes les classes sans exception ont une responsabilité commune.

D'après ce tableau, quel est celui qui oserait nier sa part de responsabilité dans la corruption générale ? Oui, tous les hommes sont plus ou moins responsables. Responsables sont les esprits forts, les libres-penseurs, les héros de l'esprit et ceux qui font l'opinion publique. Responsables aussi sont les croyants qui se tiennent timidement dans leur coin, qui, comme ils disent, ne veulent pas affronter le monde, et qui sont persuadés qu'on respectera mieux la foi ou du moins leur personne, s'ils s'affublent de quelques lambeaux que leur jette le libéralisme. Responsables sont tous ceux qui contribuent pour leur part à ruiner l'autorité, l'autorité religieuse en particulier. Et, sur ce point, qui est exempt de reproches ? Il n'est pas un savant, pas un maître d'école qui ne se serve de la religion pour augmenter sa gloire. Il n'est pas un homme d'état, pas un gouvernement, pas une dynastie, pas un prince qui n'ait à se reprocher quelques velléités de montrer sa puissance contre l'Église. Quel est l'homme, quelle est la classe d'hommes qui n'a pas contribué, selon ses forces, à faire du principe du socialisme : « La religion est une affaire privée », le plus commun de tous les principes ? N'y a-t-il pas déjà longtemps que tout le corps des officiers, et tout le corps des employés ne juge et ne vit que par lui ? Heureux encore si ceux-ci étaient assez tolérants pour le

laisser s'appliquer dans la vie réelle ! Les jurisconsultes déclarent que le droit ne peut s'occuper ni de morale ni de religion ; les hommes d'état exigent qu'on prenne la puissance pour le droit et l'accessoire pour le nécessaire; les artistes désirent qu'on délivre le beau des chaînes de la morale ; les viveurs réclament d'un autre côté, qu'on délivre la morale des liens de la religion et de la conscience ; les philosophes enseignent que l'homme est son propre Dieu, son unique législateur ; les savants de toute espèce prêchent que l'homme moderne ne porte plus de chaînes, que tout dogme, toute opinion qui ne varie pas, est un anachronisme, que la liberté et le changement de conviction sont la condition indispensable pour être à la hauteur de la vraie culture de l'époque. Les politiciens, les députés, les chefs de parti et les orateurs proclament dans toutes les réunions, aux électeurs du petit peuple, qu'il n'y aura pas de bonheur sur cette terre, tant que les exigences indispensables de l'époque ne seront pas complètement réalisées, à savoir la liberté de pensée, la liberté de la presse, la liberté de conscience et la liberté des cultes. Les excitateurs et les brouillons disent qu'il faut sans cesse revenir sur ces exigences, jusqu'à ce qu'elles soient enfin passées dans la pratique de la vie. Où trouver un homme qui n'a pas eu de part à cela, qui n'a rien reçu de ces idées ? Où trouver un homme qui ne soit pas responsable du principe : « La religion est une affaire privée » ?

A ceci s'ajoute la vie extérieure, la vie réelle. Les idées socialistes gagnent le dessus dans une proportion effrayante. Chaque période électorale voit grandir le nombre de ceux qui s'y attachent ouvertement. D'où cela peut-il venir? La propagande socialiste, dit-on, est poussée avec une activité qu'on ne saurait imaginer. A la fin de septembre 1890, les socialistes, d'après un article de Bebel, avaient plus de soixante feuilles politiques avec 254.000 abonnés, plus de quarante et une feuilles d'associations avec 201.000 abonnés, et plusieurs autres feuil-

les scientifiques et amusantes avec 128.000 abonnés (1). Faut-il s'étonner si toutes ces publications font des ravages? Evidemment ce sont des chiffres qui donnent à penser, mais c'est aussi un prosélytisme que la bonne cause ferait bien d'imiter.

Cependant, il nous semble qu'avec tout ceci, on soit encore loin d'avoir tout dit. En dehors de leurs sphères propres, les socialistes ont aussi beaucoup d'auxiliaires qui font la propagande en leur faveur. Si ceux-ci ne préparaient pas le terrain et ne cultivaient pas les germes, il serait bien plus difficile aux vrais socialistes de répandre leurs idées. Mais souvent ils n'ont qu'à récolter la moisson que les autres ont semée, cultivée, et amenée à sa maturité. Qui travaille plus à la diffusion des idées socialistes, ou de ceux qui disent que tous les hommes sont nés pour le travail, ou de ceux qui, selon l'ancienne vue païenne, traitent comme indigne de considération sociale quiconque est obligé de gagner son pain à la sueur de son front? Qui les répand plus que ceux qui ne considèrent personne comme membre de la société, sinon celui qui limite tout son travail à la jouissance et à la consommation, que ceux qui parlent sans cesse d'excursions, de théâtres, de beautés, de chevaux et de chiens? Quels sont ceux qui sont plus dangereux pour la société, ou des travailleurs qui ne seraient pas fâchés de voir à leur table autre chose que les éternelles pommes de terre, ou des Gambettas grands et petits, qui ne connaissent qu'un évangile, Brillat-Savarin, qui n'ont qu'un article de foi, et qui considèrent l'invention d'un nouveau mets plus utile pour le genre humain que la découverte d'une nouvelle étoile? Il est difficile de discuter, c'est vrai, avec les socialistes pauvres, qui semblent pris de crampes épileptiques, quand on leur dit que la terre n'est qu'une vallée de larmes, qu'il faut rendre habitable par la patience, la résignation, la modestie et le regard d'es-

(1) *Protocole du Congrès de Halle*, 1890, p. 35.

pérance jeté sur un *au-delà* meilleur. Mais d'où vient la haine de ceux-ci contre la doctrine chrétienne de la pénitence, du sacrifice, du renoncement, sinon de cette sagesse libérale au nom de laquelle Gœthe a condamné la doctrine de la Croix et du Crucifié comme étant une école de laideur, bonne tout au plus pour mourir, au nom de laquelle Spinoza enseigne que la vraie philosophie n'a qu'une chose en vue : s'accommoder à la vie ? Et ces milliers de personnes qui, en face de la misère, malgré tous les murmures des masses, déploient un luxe tel qu'on pourrait croire qu'elles veulent provoquer par leur arrogance et leur dédain, la colère de ceux qui sont moins favorisés de la fortune, ne sont-elles pas aussi les apôtres du socialisme, et peut-être les plus actifs ?

6. — De simples mesures extérieures à l'égard des idées modernes ne font qu'augmenter le mal.

Ainsi tous travaillent à miner les fondements de la société ; ainsi tous seront également coupables si elle éclate aujourd'hui ou demain. Prise d'un aveuglement incompréhensible, notre époque s'est persuadée que tant qu'on maintiendrait avec énergie l'ordre extérieur, tant qu'on s'occuperait suffisamment de la police et de la force armée, l'existence de la société serait assurée. C'est une grande illusion, et pour deux raisons. C'est d'abord une erreur de croire que la misère écrasante et les autres nécessités extérieures ont seules tendu la situation comme elle l'est. Il fut un temps où la situation publique était bien plus difficile à supporter qu'elle ne l'est maintenant. Le sort des travailleurs en particulier est, depuis quelque temps, relativement meilleur qu'autrefois ; en tous cas, il est bien supérieur à celui d'une foule de petits employés qui le regardent d'un œil d'envie. Cependant chaque jour confirme la vérité de ces paroles :

« Il y a beaucoup de mécontents, oui beaucoup, »
« Qui méditent de nouveaux projets, qui reposent, »
« Tout armés, et qui vers le milieu de la nuit »
« S'élancent de leur couche. L'oreille tendue, »
« Ils écoutent anxieux dans la nuit silencieuse, »
« S'ils n'entendront pas le canon d'alarme. ».
« Le monde tout entier ressemble à une vaste mine (1) ».

(1) Prutz, *Moritz von Sachsen* I, 2.

Mais la poudre avec laquelle cette mine est chargée n'est pas à proprement parler la misère du temps ; c'est l'esprit de l'époque. Les idées modernes voilà ce qui fermente et qui menace de faire sauter les canaux dans lesquelles elles coulent. Quiconque contribue à leur fermentation a sa part de responsabilité dans ce travail qui peut ruiner l'ordre du monde.

Il est donc complètement vain de vouloir apaiser la tempête par des mesures de violence. Comment peindre assez la perversité de ceux qui, par leurs paroles et plus encore par leurs actes, apportent constamment des matières inflammables destinées à faire sauter la mine ? Que dire de ceux, qui, pour conjurer l'explosion, couvrent cette mine d'une police et d'une force armée qui va toujours croissant ? Est-ce avec ces moyens qu'ils l'empêcheront de sauter ?

« Comment les affamés, les mendiants, les vaincus de la vie, »
« Ceux qui ne possèdent rien dans le monde de Dieu, »
« Ceux qui n'espèrent plus que la mort, »
« Comment peuvent-ils observer »
« Le précepte divin de la paix, »
« Si vous le foulez aux pieds ? » (1).

C'est là que se trouve la cause du mal. Les idées modernes ont chargé la mine. La vie qui s'oriente d'après elles est le brandon qui les allume. Avec des mesures de police extérieures, avec des palliatifs superficiels, avec des accommodements diplomatiques, on ne les empêchera pas d'éclater. Il n'y a d'autre moyen que de vider leur contenu pernicieux. Le monde ne peut devenir sain qu'en mettant à la place des idées modernes les antiques lois de Dieu dont la valeur ne passe point, le respect sacré de l'autorité, observé par devoir de conscience, le règne de la vraie morale, de la vraie piété et de la vraie religion. Mais tant que nous tous, sans restriction aucune, non pas avec des demi-mesures, mais dans une

(1) Prutz, *Moritz von Sachsen* 1, 2.

intention bien déterminée, nous ne romprons pas complètement avec l'esprit du temps, nous ne nous opposerons pas à la corruption qu'il a introduite, nous serons responsables si l'ordre du monde se brise en morceaux.

7. — Perspectives qu'a le monde.

Au point où les choses en sont, nous avons certes bien peu de chances de voir cette catastrophe épargnée à la société. Cependant nous espérons toujours que l'Esprit de Dieu inclinera les hommes à rentrer en eux-mêmes et à se convertir. Ce sont ces motifs surnaturels qui nous retiennent sur le chemin de la désespérance. Mais s'il s'agit du monde, s'il faut parler au point de vue purement naturel, nous devons avouer que c'est à peine si l'on peut avoir une lueur d'espoir du côté du cœur. Pour la tête, il n'en faut pas parler. Sans pénitence sérieuse, sans conversion sur toute la ligne, il n'y a pas de salut. Un simple jour de pénitence et de prière ne suffit pas.

Pouvons-nous espérer un tel changement ? Le socialisme dit non ! d'un ton très assuré. Héritières de la grande succession des philosophes allemands et de la science allemande ; dépositaires des grandes idées de la civilisation moderne, les classes ouvrières, dit-il, ont pour elles le présent et l'avenir tout entier (1). Qui a semé dans le monde les idées antichrétiennes, panthéistes, athées, matérialistes, s'écrie-t-il d'un air triomphant ? Est-ce le socialisme ? Non, celui-ci était encore dans le sein maternel de la bourgeoisie, lorsque ces idées vivaient déjà. Ce sont les grands poètes allemands, les philosophes illustres, les naturalistes modernes, Lessing, Gœthe, Schiller, Kant, Fichte, Hégel, Schopenhauer, Feuerbach, David Strauss, Moleschott, Büchner et l'école de Darwin. La bourgeoisie a encouragé et soutenu tous ces efforts tant que ceux-ci n'ont été dirigés que contre l'aristocratie et l'Eglise (2). Maintenant ces idées sont devenues le partage du socialisme qui les tourne contre la société toute entière. La démocratie

(1) *Vorwærts*, 18 juin 1891.
(2) *Socialdemokrat*, 15 février 1883 (Winterer, *Le Péril social*, 30).

sociale, dit Bebel, n'a pu ajouter une seule pensée nouvelle à ces principes. Vous tous, criait-il à ses collègues libéraux, au Reichstag, vous tous qui siégez ici, vous avez pris fait et cause pour elle (1).

Bebel avait raison. Jamais un représentant convaincu des idées modernes n'a osé donner un démenti sérieux à la question que Strauss posait et résolvait négativement au nom du monde savant : « Sommes-nous encore chrétiens » ? Si nous considérons seulement comme des chrétiens, dit Paulsen, ceux qui pensent et vivent comme le faisaient les premières communautés chrétiennes Strauss a dit vrai : le symbole des Apôtres n'est plus la formule appropriée aux convictions de notre époque (2). Le chœur des esprits d'élite, déclare Théobald Ziegler, travaille à trouver une compensation à la religion. Celle-ci n'est pas encore complètement découverte, c'est pourquoi l'ancienne religion est conservée provisoirement ; la société a besoin d'un soutien. Mais personne ne peut nier le fait que l'humanité destinée à prendre la place de la religion se détourne complètement des vues du passé (3). Il n'y a que les sauvages ou les demi-civilisés qui croient encore à une Providence, à une intervention de Dieu dans le monde (4). L'humanité est à elle-même son propre Dieu (5). Le symbole avec lequel la société savante actuelle entreprend courageusement la lutte contre tous les périls, le mot d'ordre de toutes les questions litigieuses est celui-ci : Implorer l'assistance de Dieu et de son Christ est un blasphème contre notre nature (6). Rejetons toute autre foi que la foi en la puissance et en la souveraineté de l'humanité (7).

Quand le monde ne connaît pas d'autres états, nous

(1) Winterer, *Le socialisme international*, 27, sq.
(2) Paulsen, *System der Ethik*, (1), 122 sq.
(3) *Allgemeine Zeitung*, 1889, 140, Beil, 2.
(4) Gizycki, *Moralphilosophie*, (1), 413.
(5) Jodl, *Geschichte der Ethik*, II, 385.
(6) Gizycki, *Moralphilosophie*, (1), 386, 411 sq.
(7) Jodl, *Geschichte der Ethik*, II, 222.

ne sommes donc que trop autorisés à regarder l'avenir d'un œil anxieux. La société sera sans défense contre le socialisme, si elle n'abandonne pas résolument toutes ces idées qui sont ses précurseurs, ses lutteurs d'avant-garde, ses meilleurs compagnons. Comprendra-t-elle cela? Nous n'osons dire ni oui ni non. Mais un esprit qui connaît parfaitement le monde crie aux libéraux cette réponse :

« Vous nous avez enlevé Dieu du monde. »
« Maintenant qu'il est privé de son secours, »
« Le peuple tombe dans un délire sans nom. »
« L'animal qu'il porte en lui se réveille. »
« Pousse de sauvages hurlements, et renverse, »
« Les colonnes de la civilisation. »
« Et vous, continuant vos calculs, »
« Vous restez chez vous, joyeux et calmes !... » (1).

(1) Jordan, *Demiurg*, II, 142.

DEUXIÈME PARTIE

LE DROIT

SEPTIÈME CONFÉRENCE

LE DROIT ET L'ORDRE NATUREL DU MONDE.

1. C'est abaisser la nature que de la respecter d'une manière exagérée. — 2. Hugo Grotius créateur du droit naturel dans sa forme moderne. — 3. Son influence sur la science du droit moderne et son importance. — 4. Différence entre la conception moderne du droit et la conception ancienne. — 5. Le droit naturel moderne est la négation de la nature et du droit. — 5. Négation du droit naturel dans l'école historique. — 7. Malgré la contradiction des deux tendances, les principes sont les mêmes. — 8. La vraie doctrine du droit naturel.

1. — C'est abaisser la natnre que de la respecter d'une manière exagérée.

Quand même on nierait toutes les doctrines de la Révélation, il en est une qui restera intangible tant qu'il y aura une histoire de l'humanité, c'est celle d'après laquelle une malédiction pèse sur l'homme. Qu'il se trouve où il voudra, il la porte avec lui. Prend-il intérêt à quelque chose ? Le malheur ne tardera pas à se mettre de la partie. Prononce-t-il une parole ? Il peut être sûr qu'on en abusera bientôt dans de vastes proportions, et que son vrai sens sera défiguré.

Un des mots, qui étaient destinés à en donner la preuve la plus frappante, est le mot *nature*. Deux fois il a joué un grand rôle, un rôle fécond en influence dans l'histoire de la civilisation, à l'époque où l'antiquité se mourait, et dans les temps modernes, depuis la naissance de l'Humanisme, alors que notre civilisation est

entrée dans la même voie que Athènes sous Périclès et Rome sous Auguste. A ces deux époques, on ne parlait que de nature ; on cherchait à faire dériver de ce mot toutes les lois qui régissent la vie ainsi que la règle chargée de tout fixer : civilisation, art, littérature ; on ne jurait que par la nature. Mais il est inutile d'en dire davantage, puisque nous avons déjà traité ce sujet ailleurs (1). Il nous suffit simplement de faire remarquer que la nature devait payer cher cet enthousiasme dont elle était l'objet. Jamais elle n'a dû se résigner à entendre des choses si blessantes, subir une telle dégradation. Ce que les poètes et les philosophes depuis Épicure ; ce que Spinoza, Hobbes, Rousseau et les Darwinistes modernes disent du soi-disant état de nature est si grossier, que la nature se fût enfuie, la honte au front, si elle n'eut pas déjà été chassée.

2. — Hugo Grotius créateur du droit naturel dans sa forme moderne.

A cette même époque où l'homme cherchait partout la vraie nature dans la littérature et dans la philosophie, afin d'y trouver deux avantages : un refuge contre la civilisation devenue insupportable et une compensation au Christianisme devenu trop lourd, la science du droit elle aussi suivit la même voie. Hugo Grotius fut le père de la science moderne du droit, en donnant à ce dernier la nature comme seule et unique base. En cela, il ne faisait qu'attribuer à sa science ce que, comme nous l'avons déjà vu, le caractère de l'époque réclamait d'une façon générale pour toutes les branches de la civilisation, pour la pensée et la vie de l'humanité tout entière. Car la science du droit, elle aussi, est intimement liée au mouvement intellectuel de son époque, et, peut-être encore plus que toute autre branche de civilisation, emprunte à l'opinion publique les idées qu'elle expose. C'est pourquoi une histoire de la civilisation sera toujours incomplète, si elle ne fait pas entrer dans le cercle de ses considérations le droit, et le

(1) IIIe vol., I, 2 ; II, 17.

droit public en particulier, et si, parmi toutes les sources auxquelles elle puise, elle ne donne pas au droit une importance capitale. Supposé qu'on perdit cela de vue, on ne comprendrait pas comment la doctrine de Grotius a pu transformer si vite et si complètement la science du droit, et comment aussi elle a pu régner si longtemps.

Répondant donc à l'esprit de son époque, c'est-à-dire au naturalisme exclusiviste et intolérant, Grotius crut devoir donner au droit une base plus solide que celle qu'il possédait jusqu'alors. Il agit ainsi non par animosité pour la religion, à laquelle il était sincèrement dévoué ; mais persuadé qu'il était bon de tenir compte de l'intolérance toujours croissante contre elle, il pensa rendre à l'époque et au droit un véritable service, en basant ce dernier uniquement sur la nature. Car il était convaincu qu'en faisant dériver le droit immédiatement de Dieu, on courait risque de voir les hommes rejeter tout droit, dans le même et peu rassurant degré qu'ils délaissaient la foi en Dieu. Afin donc qu'il restât au moins le droit au monde, puisqu'il rejetait la religion, il était mieux, selon lui, de chercher pour le droit une autre base que la crainte révérentielle et l'obéissance envers Dieu. Or, il n'en trouva pas de meilleure que le mot de *nature*, qui était alors sur toutes les lèvres.

Ceci est un exemple remarquable comment l'homme dépend du mot d'ordre qu'une époque s'est donné, et que chaque savant adopte comme indispensable. Hugo Grotius était certainement un homme bien supérieur à la plupart de ses contemporains et par l'esprit et par l'érudition. Malgré cela, lui aussi, comme tant d'esprits d'élite, était atteint de la maladie de vouloir ignorer (1) tout ce qui avait été dit avant lui. Il lui fallait du nouveau. De tels hommes se font toujours les porte-voix de l'opinion publique régnante, et la répètent avec d'autant

(1) Hugo Grotius, *De jure belli et pacis Prolegom*, I.

moins de critique qu'ils critiquent davantage ce qui avait existé jusque là.

Ainsi s'expliquent les contradictions de la doctrine de Grotius. Elles sont la conséquence nécessaire de la situation défavorable dans laquelle il se trouvait. Pour sauver le droit, il livre, premier libéral moderne, la religion à l'esprit de l'époque. Si pour obéir à la voix de la vérité, il avait dit avec Cicéron, qu'on doit s'attacher solidement à la religion, parce que « sans la piété envers les dieux s'anéantiraient la bonne foi, tout bien social entre les hommes et la justice, la plus excellente des vertus » (1), il l'aurait sauvegardée aussi bien que le droit. Mais il fait comme celui qui a perdu la tête dans un incendie, et qui jette le vase pour sauver le couvercle. Revenu au calme et à la raison, il trouve ce dernier de nulle valeur et le jette à son tour. Il en est de même de Grotius. Il a sacrifié la religion et le droit ; et si la faute ne retombe pas tout entière sur lui, ses successeurs eurent vite fait de découvrir le point vulnérable et de l'exploiter. Ils durent s'y sentir d'autant plus autorisés, qu'ils ne furent pas sans remarquer que, par suite de sa fausse situation, il se contredit constamment. Il veut établir pour le droit une base qui soit valable, même dans le cas où il n'y aurait pas de Dieu ; et il dit que le crime le plus grand est de ne pas admettre l'existence d'un Dieu qui régit les choses humaines (2). Il affirme expressément que la nature a été donnée par Dieu (3), et dit également que Dieu commande ou défend quelque chose, parce que ainsi le veut la nature (4). Il considère celle-ci indépendante, au point que Dieu lui-même ne pourrait en changer les lois (5). Il admet aussi qu'il est très difficile de découvrir ce qui appartient à la nature (6), de même qu'il ne peut nier

(1) Cicero, *De natura deor.*, I, 2.
(2) Hugo Grotius, *De jure belli et pacis. Proleg.*, XI.
(3) *Id. Ibid., Proleg.* XII. — (4) *Id. Ibid.*, 1,1,10,1,2.
(5) *Id. Ibid.*, 1,1,10,3. — (6) *Id. Ibid.*, 1,2,1,2.

qu'en fait, Dieu a dispensé plus ou moins d'un certain nombre de lois naturelles.

3.— Influence de Hugo Grotius dans la science moderne du droit. — Son importance.

Malgré cela, le monde moderne ne trouve pas assez de paroles pour célébrer, comme une action de premier ordre, une découverte comparable par son influence à la découverte de l'Amérique, le pas que Grotius a fait ici. Grâce à lui, dit-on encore aujourd'hui, « le soleil du droit s'est enfin levé sur le monde. Il est l'arbre de la vie et de la science du droit naturel et du droit des peuples; il est l'instrument dont s'est servi la sagesse de Dieu pour faire disparaître la confusion qui a régné si longtemps entre le naturel et le surnaturel » (1). Ces dernières paroles nous donnent la vraie raison pour laquelle les temps modernes décernent de si grands éloges à l'homme auquel ils ont pourtant tant de reproches à faire. « Avant tout, dit Ahrens, son œuvre marque la rupture complète avec le moyen âge en ce qui concerne le droit de paix et de guerre. Elle marque le point de départ d'une nouvelle et grande ère de civilisation dans la vie du droit, de l'état et des peuples ; elle est l'effort fait pour introduire, dans l'organisation du droit, l'esprit même de la Réforme, esprit qui s'est déjà frayé un chemin dans la religion et dans l'Église. Le lien ecclésiastico-religieux qui avait enlacé les peuples européens a été brisé par la Réforme. Il fallait lui trouver une compensation. L'homme célèbre répondit non seulement à ce besoin, mais il trouva pour l'exécuter un moyen tout à fait dans le goût de l'époque. Dorénavant, une conscience générale de droit devait prendre la place de la foi commune » (2). Avec elle, on pouvait parfaitement se passer de la foi, et on évitait le danger de voir le monde retourner à elle par nécessité.

L'esprit moderne voit donc dans Grotius son propre père parce qu'il a complété l'œuvre de Luther. Celui-ci n'a fait qu'ébranler la foi et la rendre de nulle valeur.

(1) Hirinchs, *Geschichte der Rechts und Staatsprincipien*, I, 59, sq.
(2) Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, IV, 555.

Non seulement il n'a pas su par quoi la remplacer, mais d'après son interprétation, il a voulu en faire la règle de la pensée et le moyen d'union entre les peuples. Grotius déclara que c'était la nature. Luther avait pareillement dépouillé la Bible de sa valeur. Plus il se rapportait à elle, plus il voulait contraindre les esprits à subir ses opinions, en les forçant à observer la lettre de ses préceptes, plus aussi le désir d'un autre moyen d'entente devint irrésistible. De là les explosions de joie qui éclatèrent lorsque Grotius mit à sa place une bible naturelle, le droit naturel.

L'autre cause pour laquelle son livre se répandit d'une manière si inattendue, est que, selon l'expression reçue, il affranchit la doctrine du droit de la théologie, et en fait une science indépendante, en lui donnant la seule nature comme base souveraine et inébranlable (1). Mais si le droit devenait indépendant, la société elle aussi en arriva finalement à l'indépendance, à une orgueilleuse suffisance, et conçut l'idée qu'elle était à elle-même sa propre fin (2). Bref, ce que furent la déclaration de l'indépendance pour l'Amérique du nord, et la proclamation des droits de l'homme pour la Révolution française, l'œuvre de Grotius le fut pour la science moderne du droit. On ne peut lui donner un autre nom que l'Acte d'émancipation du droit, de la politique et de l'état, à l'égard de la foi et du surnaturel.

Et c'est vrai. Comme le dit Heffter, l'œuvre est devenue peu à peu un Code européen, approuvé par toutes les confessions (3). Son influence a été remarquable, non seulement sur le droit des peuples, mais aussi sur le droit d'état et la philosophie de droit des temps modernes. Le fait s'est produit dans des proportions telles, qu'on ne peut mieux faire que de conseiller l'étude de cet ouvrage à celui qui voudrait connaître un peu de

(1) Bluntschli, *Geschichte des allg. Staatsrechts*, 64, 74.
(2) Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, IV, 522.
(3) Heffter, *Das europ. Vœlkerrecht* (6) 12.

temps, et de la manière la plus simple, l'esprit de la jurisprudence moderne ; il lui tiendra lieu de beaucoup d'autres volumes plus détaillés. Sa doctrine contient les germes de toute l'évolution du droit du libéralisme moderne, à savoir, comme le remarque parfaitement Mohl, toutes les idées fondamentales de la théorie de l'état constitutionnel, le plus grand triomphe des conceptions libérales, l'opposition la plus complète avec l'ancienne conception de la société. C'est pourquoi on ne peut s'empêcher de rendre Grotius responsable de ce que aujourjourd'hui, il y a une question sociale à résoudre. Selon lui, la société des hommes n'est pas issue d'une loi générale placée par Dieu dans la nature humaine, mais de la volonté libre, d'un contrat entre des personnalités individuelles, dont chacune, comme le prétend aussi le libéralisme actuel, est considérée comme complètement indépendante et isolée des autres. Ainsi l'état fut envisagé au point de vue purement extérieur. Il ne se composa que d'hommes individuels qui s'unissaient à lui, sous l'empire de la contrainte, et non d'un ensemble d'individus vivant en sociétés, et unis dans une indépendance essentielle (1).

Ce qu'il faut juger encore plus sévèrement dans cette doctrine, c'est l'inconvénient qu'elle avait d'enlever au droit lui-même toute base solide et sûre. Elle crée pour le droit un point de départ immuable à jamais, mais en réalité, elle ne lui donne aucune base sûre. Que signifie en effet cette conception du droit, qui l'envisage seulement comme une dérivation spontanée de la nature ? Qui peut obliger un législateur à se soucier de cette chose équivoque qu'on appelle la nature ? Comment le législateur doit-il s'y prendre pour unir ensemble cette nature abstraite et le droit positif ? En pareil cas, ne vaut-il pas mieux, pour l'ordre et la sûreté de la vie réelle, faire complètement abstraction du droit naturel auquel

(1) Mohl, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, I, 230.

chacun se rapporte comme il lui plaît, et proclamer la puissance de l'état commesource unique du droit? Bref, dès qu'on pénètre un peu avant dans la doctrine de Grotius, on y trouve déjà tous les côtés suspects de la moderne compréhension du droit.

Il ne faut donc pas s'étonner maintenant, si son nom marque une des grandes crises de l'humanité, et soit comme un jalon planté dans l'histoire du droit et de la civilisation. Son influence a été incomparablement plus grande que celle de Machiavel, bien que ce dernier soit plus connu. Machiavel n'avait fait que démolir les derniers vestiges de la conception chrétienne et naturelle du droit public, et ne pensait pas à se servir des débris pour la construction d'un nouvel édifice. Il n'était donc que le précurseur d'Hugo Grotius; et au point de vue de l'histoire de la civilisation, il est sur le même pied que Erasme, Hutten, Luther, qui battirent en brèche l'organisation du moyen âge. Il était réservé à une époque ultérieure, de construire le nouvel édifice du monde moderne, avec la poussière et les débris que ces perturbateurs et ces démolisseurs avaient entassés. Ce que Spinoza fit après Giordano Bruno, Rousseau après Hutten, Voltaire après Erasme; ce que le rationalisme et le libéralisme ont fait des travaux préparatoires de Luther, Hugo Grotius l'a accompli comme héritier et successeur de Machiavel et de Luther tout à la fois. Il est le premier qui ait cherché à fondre les idées modernes en un seul tout, pour en faire un manuel à l'usage de son époque et des époques futures. D'où l'influence dont il a joui jusqu'à ce jour.

4.— Différence entre la conception moderne du droit et la conception ancienne.

Or c'est précisément la cause pour laquelle, il est l'homme chez qui on peut le mieux observer, que les idées soi-disant modernes ne sont pas seulement en opposition complète avec les idées du moyen âge, ou comme on aime à s'exprimer, avec la conception théocratique du monde, mais qu'elles ont complètement rompu avec les principes chrétiens et païens d'autrefois, et par

conséquent avec la conviction de l'humanité tout entière. Les temps modernes ne se le dissimulent pas. Autrement, ils ne pourraient voir une découverte si nouvelle dans le système de Grotius. Depuis longtemps déjà le droit naturel était considéré comme la base inébranlable du droit. Dans les cas où c'est possible, les jurisconsultes romains ramènent au droit naturel les institutions historiques de droit, ou bien prennent comme règle les exigences du droit naturel, et montrent en quoi elles diffèrent des précédentes. C'est ainsi qu'ils disent par exemple que l'esclavage n'est pas fondé sur la nature (1), et déclarent expressément que les lois qui permettent l'intérêt d'un prêt comme tel, se trouvent en contradiction avec le droit naturel, qui ne peut être bouleversé par une ordonnance du sénat (2).

Il n'en était pas autrement au moyen âge. A cette époque, on s'en tenait pour cette matière à l'enseignement du droit romain. Les scolastiques affirmaient tous non seulement qu'il y a un droit de nature (3), mais aussi que les lois humaines en dérivent, et qu'elles tirent leur force de leur accord avec lui (4). Dans tous leurs développements, ils font le plus riche emploi de ce principe. Celui qui prétend que dans leur doctrine sur l'intérêt par exemple, ils ont seulement subi l'influence du droit canonique, prouve qu'il ne les a pas lus. Car quiconque les ouvre n'est pas peu étonné de les voir citer si rarement les décisions de l'Église comme preuves de leur opinion. Presque toujours, saint Thomas d'Aquin surtout, ils se rapportent exclusivement au droit naturel (5).

La différence entre l'époque moderne et l'époque ancienne ne consiste donc pas en ce que l'ancienne nie le droit naturel, et que la première l'accepte, mais dans la

(1) *Inst.*, 1, 3, § 2. *Dig.*, 1, 5, 4, § 1.
(2) *Dig.*, 7, 5, 2, § 1. *Inst.*, 2, 4, § 2.
(3) Thomas, 1, 2, q. 19, a. 2. — (4) Thomas, 1, 2. q. 95, a. 2, 4.
(5) Thomas, 2, 2, q. 78 ; 3, d. 37, q. 1, a. 6 ; *De malo*, q. 13, a. 4.

manière différente de comprendre la nature. Hugo Grotius, comme nous le savons déjà, dit que la raison pour laquelle Dieu considère une chose comme bonne ou mauvaise, est que la nature le veut ainsi. Par conséquent, l'appréciation de Dieu suit la nature. Grotius affirme bien que, pour lui, il n'a pas l'intention de prétendre par là que la nature est indépendante de Dieu. Mais comme chacun le comprend, c'est une contradiction. Ses imitateurs ne tinrent pas compte de cette affirmation, et ils eurent bientôt enlevé à Dieu, complètement et expressément, toute influence sur le droit et l'organisation extérieure du droit.

Les anciens pensaient tout le contraire, et affirmaient que la raison pour laquelle une chose était juste ou injuste, et s'accommodait ou non à la nature, était sa conformité ou sa contradiction avec la sainte loi de Dieu. Pour eux donc, la nature n'était pas le dernier mot, le mot suprême, mais la volonté et la nature sainte et immuable de Dieu. C'était là l'unique raison pour laquelle ils se rapportaient si volontiers à la nature ; et celle-ci n'avait une si grande puissance à leurs yeux, que parce qu'ils reconnaissaient en elle l'expression de la volonté divine. Ainsi, Hésiode dit déjà ces paroles : « Jupiter embrasse tout d'un regard, comprend tout d'une pensée. Il voit nos actions et n'ignore pas quelle est la justice de notre ville. Loin de moi la pratique de la vertu, si la défaveur est pour la probité et la protection des lois pour la mauvaise foi ! Les poissons, les bêtes sauvages, les habitants des airs se dévorent les uns les autres, parce qu'ils n'ont pas reçu la justice en partage. Ce don précieux fut réservé pour les humains (1) ».

Sans doute il y eut aussi dans l'antiquité des esprits qui voulurent séparer Dieu de l'ordre extérieur du monde. Mais, dit Cicéron, « qu'en advient-il du monde si cette opinion est fondée? Heureusement qu'il est d'autres

(1) Hesiod., *Op.*, 267, 276 sq. (Lehrs).

philosophes d'un grand nom et d'une grande autorité, qui pensent au contraire que Dieu se cache derrière la nature, et manifeste sa volonté par les lois de cette dernière (1) ». « Si je ne me trompe, affirme-t-il ailleurs, je vois les sages concourir à cet avis, que la loi n'est point une invention de l'esprit humain, ni un décret particulier à un peuple quelconque, mais quelque chose d'éternel qui gouverne l'univers, en lui montrant dans sa sagesse ce qu'il doit faire ou éviter. Selon eux, cette loi, la première des lois et la dernière, c'est l'esprit de Dieu même dont la souveraine vertu commande ou défend. C'est à cette origine sacrée que la loi donnée par la divinité au genre humain doit sa perfection : elle n'est autre en effet que la raison ou l'esprit du sage, capable d'ordonner et de défendre. Si dès notre enfance nous avons appris à nommer lois des formules telles que celle-ci : « Si l'on vous cite à comparaître en justice », il faut bien comprendre que de semblables commandements ou défenses n'ont pas le pouvoir de nous porter au bien, de nous détourner du mal : ce pouvoir est antérieur aux peuples et aux cités ; il est aussi ancien que le Dieu qui soutient et gouverne le ciel et la terre (2) ». Ainsi parle l'homme d'état romain.

De là résulte combien est vrai le proverbe que : deux personnes peuvent dire la même chose, sans que cependant cette chose soit la même. Les anciens parlent de la nature, les modernes aussi ; mais non seulement il y a une grande différence dans leur manière de la concevoir, il y a une opposition complète. Selon le point de vue de l'antiquité et du moyen âge, la loi naturelle est indépendante de la volonté et des conventions humaines, comme le fait très bien ressortir Aristote (3), en se référant à la citation bien connue de l'Antigone de Sophocle (4). Très peu osaient dire alors que les hommes

(1) Cicero, *Nat. deorum*, 1, 2.
(2) Cicero, *Leg.* II, 4. — (3) Aristot., *Rhetor*, 1, 13, 2.
(4) Sophocl., *Antig.* 456 sq.

avaient trouvé le droit par crainte de l'injustice (1), et ils étaient généralement honnis comme épicuriens et comme impies. Mais ce qui scandalisait jadis dans l'antiquité est presque devenu maintenant une condition essentielle pour prétendre au titre de savant. Notre époque trouve qu'il est tout à fait dans l'ordre, de faire dépendre l'origine du droit d'un contrat des hommes entre eux, ou, ce qui revient au même, de la volonté du législateur et de l'état. En cette matière aussi Hugo Grotius a indiqué le chemin à suivre (2). C'est lui qui a donné l'impulsion à cette doctrine concernant l'origine de l'organisation publique, doctrine qui a été appliquée presque exclusivement dans la science du droit et de l'état, depuis Hobbes jusqu'à Kant et Fichte, doctrine que Rousseau a rédigée ensuite dans son « *Contrat social* », et qui, sous cette dernière forme, a bouleversé le monde tout entier par la Révolution française. Selon l'expression d'Aristote, les anciens considéraient le droit naturel comme quelque chose qui a partout la même force, quelque chose d'étranger au caprice, par conséquent comme une loi indépendante de l'homme, une loi qui lui a été imposée (3). Avec Kant et Fichte, les modernes déclarent que l'homme est l'interprète indépendant de la loi de nature, qu'il est son législateur propre, autonome, et prétendent qu'il agirait d'une manière immorale, s'il faisait une action parce qu'elle est commandée par la loi (4). Les anciens voyaient dans la loi naturelle une institution valable pour tous les hommes de tous les temps (5), une institution que les hommes ne pouvaient pas changer (6). Les modernes considèrent le changement continuel de vérité, de morale et de droit, de conviction et de religion, comme un

(1) Lucret., V. 1140 sq. ; Horat., *Sat.* I, 3, 111.
(2) Hugo Grotius, *De jure belli et pacis. Proleg.* 15.
(4) Aristot., *Eth.* V, 7 (10), 1. — (3) Ier vol. III, 4.
(5) Aristot., *Rhetor.* 1, 13, 2. Cicero, *Rep.* III, 22.
(6) *Dig.*, 4, 5, 8 ; 7, 5, 2. § 1, *Inst.* 1, 2. § 11. Cicero, *Rep.* III, 22.

des droits de l'homme les plus essentiels, et comme une condition indispensable au progrès. C'est à tel point, qu'ils n'ont pas assez de paroles pour exprimer leur dégoût en présence de l'obstacle à la civilisation, de l'oppression de la liberté humaine et de l'obscurcissement de l'esprit, qu'ils voient dans la conviction des temps passés, ou plutôt de l'humanité, particulièrement dans la foi qu'il y a un droit objectif, une obligation indépendante de l'homme, une vérité immuable, une religion stable à jamais.

5. — Le droit naturel moderne est la négation de la nature et du droit.

Dans son développement selon les principes modernes, le droit naturel ne pouvait manquer de dévier bientôt de ce que l'époque précédente avait considéré comme conforme à la nature. Peu à peu la contradiction fut si grande que, plusieurs fois, on voulut faire passer pour droit ce qui auparavant était considéré comme souverainement injuste. On révoqua en doute des obligations admises à l'unanimité jusque là ; on se tint sérieusement pour obligé à des choses qu'on regardait jadis comme la plus grave violation du plus saint des devoirs. Il n'est aucune horreur qui ne fut justifiée au nom de la nature, et qui ne fut défendue comme un véritable droit naturel. Les vues les plus grossières des anciens stoïciens et hédonistes, qui de leur temps avaient proclamé cette même conception de la nature que nous retrouvons chez Hobbes, Rousseau et les Darwinistes, furent mises de nouveau à la mode et pour ainsi dire surpassées. Chrysippe et ses disciples considéraient déjà les crimes entre parents, le cannibalisme, le meurtre des parents devenus vieux pour les manger, et autres horreurs semblables, comme la vraie vie selon la nature, de même qu'ils voyaient le propre état de nature dans une collectivité à la manière des troupeaux, sans famille, sans état (1). Dire si Hobbes et ses successeurs jusqu'à Bachofen, Herbert Spencer et Lubbock, les apôtres des

(1) IIIe vol. II, 13, IVe vol. XVII, 13. IIe vol. XII, 1.

doctrines répugnantes sur le droit des femmes, l'hétaïrisme et la gynæcocratie, ont trouvé cela et l'ont accommodé à l'époque moderne comme leur propre invention, ou s'ils ont seulement imité leurs modèles antiques, n'est pas chose facile à établir. En tous cas, nous voyons que là où l'on conçoit la nature dans un autre sens que dans le sens chrétien, ou, ce qui est la même chose, dans le sens naturel, les conséquences sont toujours contre elle.

La vengeance ne pouvait tarder longtemps. Ici, comme dans la question de l'origine du droit et de l'ordre de la société, apparurent, sur tous les domaines qui traitaient de ce prétendu droit naturel, des doctrines dont personne ne pouvait douter qu'elles fussent la négation la plus dédaigneuse de toute nature saine. A peine cette tendance se fut-elle emparée du droit privé que, entre les mains de Saumaise, la nature dut, bon gré malgré, se prêter à prouver comme indéniable et sacré le droit de l'usure que, jusque là, elle avait rejeté avec dégoût.

Sur le terrain du droit d'état, Grotius avait présenté la doctrine de la souveraineté du peuple avec certains tempéraments, Milton lui donna une telle extension que le droit de détrôner les rois, de les punir, de les mettre à mort au besoin, en découlait inévitablement. Inutile de nous étendre sur la façon dont Rousseau et la Révolution française commentèrent cette doctrine.

En économie politique, on ne se moqua pas moins de la nature que dans la science sociale. Comme Hobbes et Rousseau l'avaient fait pour leur science, Adam Smith prit, pour point de départ de la sienne, les chasseurs et les pêcheurs qui rôdent isolés, bref, des sauvages, et bâtit toutes ses théories sur l'hypothèse que toute activité d'acquisition, de possession, de consommation, se règle d'après des lois naturelles qu'on ne trouve pas dans la civilisation, ni dans la société, mais qu'il faut chercher, et qui existent dans toute leur pureté là où

l'homme peut se comporter comme il veut avec la nature. Les doctrines libérales dont il a ainsi doté la société économique, doctrines dont Malthus et Ricardo ont les premiers expliqué toute l'importance et toute la portée, sont devenues telles que les socialistes qui, pour le dire en passant, adoptent les principales, n'ont pas d'armes plus fortes, que de faire toucher du doigt à leurs représentants, comment ils nient les droits naturels qu'ils invoquent cependant constamment.

Si l'on considère encore que les jurisconsultes libéraux, depuis Pufendorf jusqu'à Wolff et Kant, traitaient leur science sans égard pour la réalité, comme si le droit n'était qu'une idée morte, une table de Pythagore, et la science du droit qu'un ensemble de formules dans le genre des mathématiques et de la géométrie ; si on ajoute à cela, que Thomasius a séparé la morale du droit, lequel a été limité aux seuls actes qui tombent sous la contrainte extérieure, et qui n'ont rien à faire avec l'obligation intérieure ; si l'on considère enfin que, comme Hobbes le disait déjà avec raison, la contrainte extérieure doit être d'autant plus accentuée dans le droit, que, d'après cette conception, celui-ci a moins d'attaches solides dans la conscience, on comprend que Rousseau ait fini par en arriver à cette doctrine que nous connaissons déjà, à savoir que l'état de nature et l'état de droit sont en opposition complète l'un avec l'autre (1).

Ainsi fut exprimé dans la science ce que chaque homme pensait en secret depuis longtemps déjà, savoir que ce prétendu droit naturel est la négation la plus criante de la nature, et la honte de n'importe quel droit.

6.— Négation du droit naturel dans l'école historique.

Quand on a ce spectacle sous les yeux, on ne s'étonnera pas beaucoup que la science moderne du droit et de l'état ait pu en arriver jusqu'à concevoir le dessein de détruire complètement la doctrine du droit naturel. Les hommes sont ainsi faits, qu'ils ne peuvent éviter un

(1) Rousseau, *Contrat social*, I, 8.

extrême sans tomber dans un autre. La réaction violente, qui eut lieu après la tempête révolutionnaire, souleva une telle colère contre tout ce qui rappelait cet enseignement que, même les hommes les plus marquants d'alors, oublièrent toute mesure, par haine contre les empiètements sur les droits des individus et de la conscience, empiètements dont s'était rendu coupable l'état absolu et révolutionnaire. Charles Louis de Haller rejeta complètement le droit public, et ne laissa subsister la puissance de l'état que comme affaire privée des princes. Par dégoût pour les éternels changements et les créations sans fin, Frédéric Gentz poussa le principe du conservativisme jusqu'à ce système de stabilité absolutiste, qui régna longtemps sous la restauration et sous Metternich, provoqua un grand mécontentement, et prépara le bouleversement soudain de 1848. Hegel, comme le fit plus tard Stahl avec une plus grande modération, crut ne pouvoir opposer une meilleure digue à l'agitation politique régnante et au mépris de toute autorité, qu'en proclamant que l'état tout entier était l'écoulement et l'incarnation de la divinité, et que chacun de ses pas était une action divine.

Ces efforts, faits pour mettre fin à l'arbitraire et à l'indiscipline sur le domaine du droit, expliquent comment le grand restaurateur de la science du droit, Savigny, s'est laissé entraîner jusqu'à nier complètement le droit naturel. Nous pouvons expliquer cet acte de violence par les mouvements précédents et les circonstances d'alors. Nous comprenons aussi la juste colère qui dût s'emparer d'un jurisconsulte si profond, quand il vit quelle caricature on avait faite du droit réel en invoquant la nature. Mais ceci ne justifie pas la réaction excessive qui eut lieu. Pour enlever des chenilles, dit un vieux proverbe, on n'abat pas un arbre. Qui voudrait à plus forte raison déraciner la forêt et troubler ainsi la nature?

Cependant le piètre abus que le monde a fait du droit naturel a duré si longtemps et a eu des conséquences si

mauvaises, qu'on devrait penser maintenant à l'envisager avec calme. Si les vagues amoncelées brisent des digues, un parti qui triomphe, après avoir été longtemps injustement tenu dans l'ombre, ne ménage ni ne respecte rien. Dans sa haine contre cet orgueil insondable qui avait saisi les peuples dans les siècles précédents, Savigny leur refuse, dans son ouvrage bien connu, toute capacité, même le droit de faire des lois, et de les faire en connaissance de cause.

Presque imbu du même esprit fataliste qui fit dire à Cromwell qu'un homme ne monte jamais si haut que lorsqu'il ne sait pas où il va, Savigny était à peu près disposé à reconnaître la formation inconsciente du droit, c'est-à-dire à reconnaître l'histoire et la tradition comme ses seules sources, et à considérer l'erreur comme inévitable, dès que quelqu'un le cherche avec intention. Il n'y a que le peuple comme tout, dit-il, qui produise involontairement le droit quand il est jeune et vigoureux, car l'esprit général des hommes se manifeste d'une façon différente selon les peuples. Ainsi, le droit comme l'état, provient tout entier de la nature et de l'histoire d'un peuple. Mais vouloir le trouver ou l'inventer est une folie et une présomption sans pareille.

Ces doctrines furent répandues partout par l'école historique à laquelle Savigny donna naissance, et cela grâce au nom de l'illustre jurisconsulte et à l'influence de ses auxiliaires, Niebuhr, Eichhorn et Gœschen. Celui qui travailla le plus dans ce sens fut Hugo, à qui on doit surtout attribuer la souveraineté que cette école exerce encore à cette heure presque sans conteste dans la science du droit. Selon lui, il n'y a de droit que dans l'état et par l'état. En dehors de l'état, il peut y avoir de la morale ; mais pour que quelque chose devienne droit, il faut l'activité de l'état. Celui-ci est le créateur du droit, car le droit consiste essentiellement dans la contrainte. Or l'origine des principes isolés de droit a son fondement dans l'appropriation des moyens à la fin, c'est-à-dire

dans l'attention qu'on doit apporter à l'utilisation et aux exigences de la situation propre. Pour des principes *a priori*, il ne peut en être question. Tous les essais faits pour les établir, et pour faire dériver le droit de la nature ou de certains principes généraux, ne sont que pur arbitraire, et en fin de compte de simples illusions personnelles.

Il semble que la négation du droit naturel et l'aberration ne peuvent être poussées plus loin. Cependant, il était réservé à notre époque de les surpasser. Elle le fit à n'en pas douter, quand l'esprit de réaction contre la révolution se jeta à corps perdu dans les bras de l'absolutisme d'état, comme Hugo l'avait déjà fait. Hegel aussi, comme on le sait, suivit la même voie. En concevant l'état comme le développement du Tout-Dieu panthéistique, comme le Dieu présent, il dût naturellement voir dans le droit en général, et dans chaque loi en particulier, comme une parole immédiate de Dieu. Critiquer cette parole, répète-t-il sans cesse, est une véritable profanation de Dieu. Mais si intolérable que paraisse cette théorie, on ne peut cependant nier que, bien considérée, elle est encore plus admissible que celle de Savigny. Car, s'il ne nous reste que le choix, ou d'accepter chaque loi sans examiner ni son contenu, ni sa légitimité, comme un écoulement nécessaire de l'esprit du peuple, ou comme le développement du Tout-Dieu, nous donnons la préférence à la dernière conception.

Ainsi pensait évidemment Stahl, avec cette différence qu'à la place du Tout-Dieu hégélien, il mettait le Dieu vivant chrétien. Abstraction faite de cela, sa doctrine de droit et d'état si connue n'est qu'un résumé des doctrines de Savigny et de Hegel, revêtue d'une forme qui rappelle quelque chose de l'Ancien-Testament, ou, pour mieux dire, de la nationalité de son auteur. D'après Stahl, Dieu a transmis sa toute puissance à l'état. Il règne donc dans l'état, prétend-il, une puissance vraiment divine, bien qu'elle soit partagée et dérivée. C'est pour-

quoi, il ne peut jamais être permis d'interprèter ou de critiquer une prescription venant de lui. Ce que l'état commande dérive de la volonté divine. Il peut se faire qu'une prescription repose sur l'erreur et dépasse les limites du permis, néanmoins, elle mérite soumission et obéissance. Il n'y a pas de droit ailleurs que dans l'état et que par l'état. Ce que l'état prescrit est droit sans condition, pour le moins droit formel. Sans cette acception, l'autorité serait constamment aussi en péril que le droit.

7.—Malgré la contradiction des deux tendances les principes sont les mêmes.

Cette théorie sape l'autorité non moins que le droit, il n'y a pas à en douter. Mais en faisant voir combien la prétendue puissance de l'homme ou de la communauté des hommes laisse peu de place au droit, quand elle s'occupe de lui, elle contribua aussi à désenchanter les esprits, et à leur prouver que l'ordre de la Société avait besoin d'une base plus solide. Ainsi, il était réservé à la doctrine de Stahl, qui est la conséquence la plus extrême des principes de l'école historique, de convaincre celle-ci de sottise, et de sauver les droits de la nature qu'elle avait méconnue. Ici, nous voyons encore comment la sagesse de Dieu a mis dans chaque excès d'aberration humaine, le remède capable de le guérir. Stahl reproche à Grotius que la tendance dont il est le père, et que lui a suivie logiquement, doit détruire la morale aussi bien que le droit. Et il devait en fournir la preuve décisive. En effet, malgré les reproches dont l'école historique accable l'ancienne école, à propos du droit naturel, toutes deux ont des liens de parenté. Ce n'est pas en vain que les jurisconsultes modernes, tous tant qu'ils sont, vénèrent Hugo Grotius comme leur père et comme leur maître. En lui, ils se trouvent tous réunis. Ceux qui, avec Savigny, nient en apparence l'influence de la nature, et ne voient dans le droit qu'une évolution historique ; ceux qui excluent complètement toute formation de droit consciente et intentionnelle devraient évidemment se laisser dire par Pufendorff et Wolff, s'ils ressuscitaient, que telle était précisément l'intention qui les

animait, avec leur droit de nature. Grotius et ses successeurs déclareraient avec autant de vérité qu'ils n'avaient pas conçu la nature comme une trompette retentissante ; mais ceci va de soi. De même que Hugo, Hegel et Stahl, ils considéraient uniquement le possesseur du pouvoir comme le maître qui mettait la trompette à ses lèvres et, par elle, proclamait aux hommes la volonté de la nature. Comment pourrait-on, dirait Spinoza, enseigner plus clairement qu'on ne l'a fait, que la puissance seule donne le droit, et qu'il n'y a pas d'autre nature et pas d'autre droit que l'état? Et moi, continuerait Hobbes, j'ai si bien défendu la puissance absolue de la nature incarnée, de l'état, que Hégel lui-même n'aurait rien à dire. De même que Frédéric II pouvait dire qu'il n'était qu'un instrument dans la main du sort, un instrument employé dans la chaîne des causes, sans qu'il connût même la fin ni les conséquences de son emploi ; de même qu'il savait unir cette croyance au talent d'indiquer au sort, avec une poigne de fer, les voies qu'il devait suivre, ainsi furent les anciens adorateurs de la nature et les modernes adorateurs de l'état. Rousseau en particulier adresserait les plus vifs remerciements à Stahl d'avoir fait une distinction entre le droit formel et le droit réel, et d'avoir ainsi fait comprendre ce qu'il avait en vue en opposant le droit constitutionnel au droit naturel. Lui aussi réclame que chacun impose silence à la raison et à la conscience, que chacun se soumette à ce que la loi ordonne et l'exécute, quand même la voix de la nature proclame toute autre chose en lui. La seule différence entre les deux est que, s'il surgit une contradiction entre le droit et la nature, Rousseau donne la prépondérance à la nature, tandis que Stahl donne la préférence au droit formel sur le droit réel, et doit logiquement déclarer que si l'état russe persiste à garder son calendrier, et qu'ainsi Noël tombe en été, l'erreur ne sera pas du côté du droit formel, mais du côté de la nature. C'est ainsi que Rousseau eût pu mettre en relief, d'une ma-

nière tout à fait conforme à la vérité, le point faible de cette conception de droit.

Il est difficile de mettre le droit naturel dans un jour plus lumineux que ne l'ont fait les exagérations de l'école historique. Supposé qu'on n'ait qu'à choisir entre Rousseau et Stahl, la victoire resterait sans contredit à la doctrine de Rousseau, parce que celle-ci du moins a la nature pour elle. Mais que l'école qui enseigne le droit naturel ait aussi des exagérations, nous le savons déjà. Le nouvel enseignement de droit avait donc raison de se tourner contre elle ; seulement, pour l'amour du droit, il n'aurait pas dû anéantir la nature, car par là, il tombe dans le mal qu'il voulait combattre.

8.—La vraie doctrine du droit naturel.

La vérité pure et simple se trouve entre ces deux extrêmes. Le droit n'est ni un produit accidentel, ni simplement le résultat nécessaire d'un développement historique. Une telle façon de comprendre les choses suppose toujours le point de vue auquel se place le panthéisme, ce qui toutefois ne veut pas dire que tous ceux qui partagent cette opinion soit des panthéistes conscients. D'un autre côté, le droit n'est pas une création arbitraire de l'homme, ni comme individu, ni comme société. L'état n'est ni le créateur ni le maître du droit; il est le produit du droit, et il lui est soumis comme exécuteur et comme serviteur. Lors même que l'état n'existerait pas, il y aurait au moins un droit privé. Faire de l'état le point de départ du droit, c'est nier le droit privé, et ne laisser subsister que le droit public. Mais c'est plus que cela ; c'est supprimer pour le droit toute revendication à une origine plus élevée ; c'est le dépouiller de toute autorité imposée à l'homme, c'est l'abandonner à l'arbitraire ou aux simples caprices du hasard ; c'est le livrer à d'éternels changements. Avec cela, il n'a plus la raison et la conscience pour remparts protecteurs; il est une somme de formules extérieures, mais il n'a rien à voir avec la conscience et la morale. Avec cela, la contrainte devient l'essence du droit, et la question de droit est rabaissée à

une simple question de puissance. Avec cela, le droit ne subsiste qu'autant qu'il possède la force de se faire exécuter par la contrainte, et il disparaît au moment où la force disparaît. Avec cela, tout est droit, tout ce qui existe de fait est juste. Bref, avec cela sont approuvées toutes les erreurs sur le droit, erreurs que Hobbes, Hegel et l'absolutisme d'état défendent d'un côté, Rousseau et la Révolution française d'un autre.

Mais non ! Si les hommes peuvent faire des lois, ils ne peuvent faire le droit. Et s'ils ne font pas leurs lois d'après le droit, ils ont celui-ci contre eux. Ils peuvent exiger par la contrainte l'exécution des lois, mais ils ne font qu'émousser la puissance relative au droit. Pour que celle-ci ne soit pas brisée, et que celui-là ne soit pas violé ; pour que la puissance favorise le droit, et que le droit fortifie la puissance ; pour que la puissance et le droit soient unis et se prêtent un mutuel secours, la nature doit servir de trait d'union entre les deux. Mais par la nature, nous ne comprenons pas les lois physiques que suivent les animaux eux-mêmes, nous comprenons celles qui se manifestent dans l'esprit pensant et voulant de l'homme, et qui sont la règle à laquelle doit se conformer notre conduite. Ce qui présente ici le caractère d'obligation forme le droit ; ce qui au contraire est incompatible avec nos devoirs ne peut jamais s'appeler droit. Toute tentative faite pour séparer le droit de la nature morale de l'homme, ou, pour parler plus clairement, de la conscience, produit, dans notre pensée et dans notre volonté, cette plaie incurable qui est la marque caractéristique de l'homme moderne Dans la vie publique, elle donne naissance à la contra diction entre la conscience et la contrainte, contradic tion dont souffre notre politique.

Pour que le monde retrouve une situation saine ; pou que le caractère de l'homme redevienne de nouvea ferme et uniforme, il faut travailler à faire renaître pa tout les anciens principes chrétiens et naturels concei nant le droit naturel et le droit divin. Or d'après ceu

ci, il y a un droit de nature éternel, immuable, obligeant strictement. Le droit ne repose pas dans la volonté de l'homme, mais dans sa nature, ou, pour éviter toute ambiguité, dans ce que la raison présente à l'homme comme étant la volonté de Dieu, et dans ce que sa conscience lui montre comme obligation (1). Le droit ne change pas plus que la raison et la conscience, ces deux choses qui forment la nature humaine (2). Celle-ci n'est pas sa législatrice propre et indépendante ; comme dit le droit romain, elle ne fait que proclamer les lois éternelles inébranlables que la Providence divine a établies pour être observées (3). C'est pourquoi le droit aura une base tant qu'il y aura une nature humaine, une base que n'atteindront jamais ni l'influence des temps, ni les vicissitudes des institutions (4). Oui, comme le dit Cicéron dans un passage magnifique, « il est une loi véritable, la droite raison conforme à la nature, inscrite dans tous les cœurs, immuable, éternelle, dont la voix nous trace nos devoirs, dont les menaces nous détournent du mal, sans que jamais ses ordres ou ses défenses soient perdus pour les bons, ou que les méchants s'y montrent insensibles. Cette loi, on n'en saurait rien changer, rien retrancher, on ne peut la détruire ; il n'est ni sénat ni peuple qui nous en puisse affranchir ; elle n'a besoin ni de commentateur ni d'interprète ; elle est la même dans Athènes, la même dans Rome, la même aujourd'hui, la même demain. Toujours une, éternelle, immuable, elle embrasse tous les peuples et tous les temps. Le souverain de l'univers, le Dieu qui l'a conçue, discutée publiée, est le seul aussi qui nous l'enseigne à tous : ne pas lui obéir, c'est se fuir soi-même, c'est dépouiller son caractère d'homme, c'est s'infliger le châtiment le plus

(1) *Rom.*, II, 15.
(2) Gratian., *Decret.* d. 6, c. 3, § 1 ; *Dig.* 4, 5, 8 ; 7, 5, 2, § 1.
(3) *Inst.* 1, 2, § 11. — (4) Gratian., *Decret. d.* 5, *princ.* § 1.

terrible, même quand on échapperait à ce que nous regardons comme des supplices » (1).

En un mot, il y a un droit de nature, et Dieu nous parle par lui. C'est pourquoi il oblige tous ceux qui portent en eux la nature humaine, et il les oblige tant qu'ils sont hommes. Ce ne sont pas les hommes qui l'ont inventé, et ils ne peuvent pas plus le changer qu'ils ne sont maîtres de leur nature. S'ils se mettent en contradiction avec lui, ils résistent à Dieu l'auteur de la nature, et provoquent son intervention pour rétablir un ordre créé par lui. Mais s'ils se soumettent aux exigences de la loi de nature, et disposent leurs propres lois selon ses préceptes, ils accomplissent une mission sublime, car ils se font les exécuteurs de la volonté divine et sont certains d'être bénis par Dieu. L'homme succombe quand il combat contre Dieu et la nature ; mais il sera doublement béni, si, par la voix de la nature, il est fidèle à observer la volonté de Dieu.

(1) Cicero, *Rep.* III, 17.

HUITIÈME CONFÉRENCE

LE DROIT ET L'ORDRE MORAL.

1. D'où provient la susceptibilité de la science du droit et du gouvernement dans cette question ? — 2. L'antiquité et la question des rapports entre le droit et la morale. — 3. La doctrine chrétienne sur le droit et la morale. — 4. La nouvelle doctrine sur la séparation du droit et de la morale. — 5. La quintessence de la politique moderne et de la science du gouvernement. — 6. La situation du monde, conséquence de la séparation du droit et de la morale. 7. Les vrais rapports entre le droit et la morale. — 8. Le contraste de la situation d'après la doctrine moderne et la doctrine ancienne.

1. — D'où provient la susceptibilité de la science du droit et du gouvernement dans cette question.

Parmi les différentes espèces de sciences du gouvernement, une des plus négligées est l'enseignement de la morale d'état (1). Comme le fait très-bien ressortir Mohl, c'est d'autant plus frappant que la richesse des questions de droit qui appartiennent à cette catégorie est plus considérable, et que des motifs de prudence devraient conseiller de les traiter plus en détail. Cet état de choses, pense le grand savant, devrait nous mettre en garde contre l'orgueil, car il nous montre clairement que nous serons encore enveloppés d'une demi-barbarie, tant que nous réclamerons et que nous ferons seulement ce à quoi nous oblige la nécessité. Au lieu donc de nous flatter de la fausse consolation d'être dans le plus magnifique progrès à ce sujet, et de nous bercer dans un repos qui peut nous devenir funeste, nous devrions aussi nous convaincre de l'obligation que nous avons d'appliquer à la vie de l'état les préceptes de la loi morale, qui sont appliqués et observés dans les relations entre individus (2).

Sur le terrain des sciences de droit, prises au sens

(1) Mohl, *Encykl. der Staatswissenschaften*, (2), 63.
(2) Mohl, *Gesch. u. Lit. der Staatswissenschaften*, III, 170.

strict du mot, sur celui du droit privé en particulier, on donne, il est vrai, plus d'attention aux rapports entre le droit et la morale ; mais l'esprit qui anime cet enseignement est tel, qu'il serait désirable que la morale y fut aussi peu envisagée que dans le domaine précédemment cité. Car presque toujours elle est séparée du droit ou subordonnée à lui, deux choses qui ne sont pas à l'avantage de tous deux. La morale cependant est moins maltraitée que le droit. Trendelenburg dit très justement que la fausse indépendance du droit, qui fut regardée si longtemps comme un progrès de la science, ne l'a pas seulement défiguré en théorie, mais qu'elle l'a aussi dépouillé de sa dignité dans la pratique, favorisé l'idée de mécanisme de droit, tué la notion du droit, et réduit celui-ci, dans les meilleurs cas, à une observation purement extérieure de la loi. C'est pourquoi il est temps de faire cesser la séparation entre la loi et la morale, et cela dans l'intérêt et de la vie publique et du droit (1).

Pourquoi alors est-il si difficile de prêter l'oreille à la vérité dans les matières qui nous occupent en ce moment? C'est facile à expliquer. Si les hommes se laissaient guider par la raison, ils se laisseraient aussi dire que nulle part la tolérance n'est mieux à sa place que là où ils ne sont pas sûrs de leur affaire. Mais parce qu'ils écoutent plus volontiers les passions, ils manifestent la plus grande susceptibilité dans les questions où ils reconnaissent leur faiblesse. On ne fera jamais tort à quelqu'un, si on suppose qu'il est loin d'être le maître absolu des choses sur lesquelles il veille avec un soin jaloux. Le musulman et le mormon savent pourquoi ils dérobent si soigneusement leur harem aux regards de l'étranger. Le socialiste ne peut supporter qu'on soumette à un examen minutieux les délices paradisiaques de son état futur. Il est parfaitement compréhensible aussi que tant

(1) Trendelenburg, *Naturrecht*. 20.

de jurisconsultes refusent, avec opiniâtreté et colère, de faire la lumière sur la question relative aux rapports entre le droit, la morale et la religion, et s'expriment avec tant de véhémence sur la doctrine soi-disant théologisante de droit et d'état. Mais plus nous savons en apprécier la cause, plus nous marchons avec sang-froid, sans nous occuper de ce qu'on dit de nous, à la découverte du point litigieux et de son histoire.

2.—L'antiquité et la question des rapports entre le droit et la morale.

Dans l'antiquité, il n'y avait aucune discussion à ce sujet, et il ne pouvait y en avoir. Chez les despotes orientaux, il n'y a, au fond, ni droit ni morale. La morale ne pouvait fleurir en face d'une religion qui rangeait parmi les pratiques du culte les abominations les plus grandes. Un droit ne pouvait se former là où le caprice et l'insolence d'un despote faisaient loi et décidaient de tout. Les Grecs distinguaient de nom il est vrai le droit et la morale; mais en réalité chez eux, cette dernière disparaissait presque complètement dans le premier. Chez eux, comme en Orient, les mœurs durent succomber sous l'influence pernicieuse d'une religion profondément dégénérée, d'une religion qui regardait comme sacrées les violations les plus criantes de la morale, et qui prescrivait des horreurs jusque dans le culte des dieux. Quelle peut être la morale d'un peuple dont le poète le plus sérieux donne le nom de juste punition (1) pour une désobéissance coupable, à l'acte par lequel le plus élevé des dieux frappe de folie une créature humaine, parce qu'elle résistait à ses honteuses exigences, exigences que le poète lui-même nomme criminelles, mais auxquelles il ne croit pas qu'on puisse se dérober, parce qu'elles venaient de Jupiter (2)?

Mais ce que cette religion horrible pouvait encore laisser subsister en fait de moralité, le droit public, la loi et l'état l'absorbaient. Chez les Grecs, morale et droit disparaissent complètement dans l'état. Le droit était la

(1) Æschylos, *Prometheus*, 577 sq. 643 sq. (Ahrens).
(2) *Ibid.*, 526 sq.; 904 sq.

volonté de l'état. Exécuter ce que cette volonté ordonne est la seule obligation qu'aient l'honnêteté et la morale. Antigone est blâmée, et mérite même la mort parce qu'elle n'a pas observé la loi de Créon (1). Or cette loi est évidemment une violation de la loi divine (2). Comme elle est loi, donc elle est droit, donc elle doit être observée, donc il est immoral de l'enfreindre, donc la pieuse sœur doit être punie. Même pour Socrate, la légalité et la justice sont une seule et même chose (3). Seul Aristote s'élève jusqu'au principe que les lois, qui r épondent à l'état comme il faut, sont nécessairement justes et doivent être observées (4). Et, comme on le voit, il est encore facile de faire une fausse application de cette conception singulière.

Les Romains des derniers temps sont les premiers qui eurent à ce sujet une espèce de pressentiment de la vérité. Arrivèrent-ils là par leurs propres forces ? Y furent-ils portés par le souffle d'un esprit meilleur venant de Judée ? La chose importe peu ici. Il suffit de dire qu'ils comprirent parfaitement, que la loi existant de fait, ne devait pas être confondue avec ce qui est droit pour tous. Cicéron va même jusqu'à dire que ces lois positives ne sont que trop souvent « une ombre, une faible image du vrai droit, de la vraie justice (5) ». Et il ajoute encore qu'il peut y avoir des prescriptions du pouvoir public, qui ne sont ni plus ni moins qu'en contradiction avec les exigences de la morale (6). Papinien aussi déclare que ce qui blesse la piété, l'honneur, la pudeur, les bonnes mœurs, ne peut jamais devenir juste et permis (7). En tout cas, l'expression qui satisfait le mieux est celle d'Ulpien, qui conçoit non seulement la justice comme acte extérieur en harmonie avec la loi,

(1) Sophocles, *Antigone*, 853 sq., 883 sq. (Ahrens).
(2) *Ibid.*, 450, sq.; cf. 913, sq.
(3) Xénophon, *Memor.*, 4, 4, 12 sq.; 6, 6.
(4) Aristot., *Polit.*, 3, 6 (11), 13.
(5) Cicero. *Off.*, III, 17, 69. — (6) Cicero, *Off.*, I, 45, 159.
(7) *Dig.*, 28, 7, 15.

mais comme volonté ferme et constante de donner à chacun ce qui lui appartient (1). Mais ces expressions sont aussi rares qu'elles sont belles et ont peu d'influence sur la vie réelle. En pratique, déclare Cicéron, les exigences de l'état sont et demeurent la règle suprême de toute activité humaine (2). Aussi, le code romain applique-t-il à tous les membres de l'état, dans tous les cas, comme règle unique d'après laquelle ils doivent être traités et se conduire eux-mêmes, le funeste principe que : « ce que le chef de l'état a décrété, doit, comme loi, avoir une valeur juridique (3).

On peut bien le dire, la vie de l'antiquité, et sa manière d'envisager les choses se mouvaient tout entières dans ce cercle de pensées, comme dans un cachot sombre et sans issue, d'où l'on ne peut jeter un regard à l'extérieur. Avant l'apparition du Christianisme, la liberté de conscience donnée par la loi ne s'est trouvée nulle part dans le paganisme. En dehors du Judaïsme, pour lequel nous faisons une exception malgré sa loi sévère, l'humanité d'alors ne fut même pas capable d'y penser. Contrainte de la conscience, renoncement à sa conviction propre et soumission aveugle à une loi purement extérieure, rejet de tout lien extérieur et destruction de la loi au lieu de faire cesser l'abus, quand la raison et la conscience se soulevaient contre ce joug indigne, ce fut tout ce dont le paganisme se montra capable. Il ne savait que choisir entre une légalité extérieure, morte, qui, pour lui, devait faire office de justice ou de vertu, ou entre l'absence complète de lois et la contravention aux lois. Qu'entre la légalité, la probité, l'honnêteté civile et la moralité, il y ait un écart formidable ; qu'on puisse et qu'on doive observer une loi par sentiment intérieur de vertu ; qu'il y ait une différence entre la loi et le droit ; qu'il n'y ait aucune loi dans le monde qui permette une action défendue ; qu'à plus forte raison

(1) *Dig.*, 1, 1, 10. — (2) Cicero, *Off.*, 2, 24. 85.
(3) *Dig.*, 1, 4, 1. — *Inst.*, 1, 1, 6.

la force seule ne puisse pas rendre un droit juste, l'antiquité ne savait rien de cela. Le seul fait d'émettre une pensée dans ce sens eut semblé une tentative de bouleversement contre l'ordre public tout entier (1).

3.—La doctrine chrétienne sur le droit et la morale.

C'est pourquoi, malgré la perspective de voir couler des torrents de noble sang, il fallut un combat à la vie et à la mort, pour décider la victoire en faveur de meilleurs principes de droit et de gouvernement, pour faire admettre une manière de vivre à la fois morale et légale. Tant que les lois païennes subsistèrent dans leur vigueur; tant que durèrent les terribles luttes pour la liberté de conscience, les chrétiens ne purent que protester contre les lois au nom du droit, et mourir pour leurs obligations. Mais lorsque le combat eut changé complètement la face des choses, dans la vie publique, ils purent aussi réaliser une nouvelle conception de cette science. Saint Augustin se chargea de cette tâche. Droit et morale diffèrent entre eux, dit-il, mais il est impossible de les séparer complètement sans les anéantir l'un et l'autre. Le domaine de la justice est plus étroit que celui de la morale, car le droit n'est qu'une partie de la morale. La légalité n'est pas encore la justice, et tout ce qui est droit n'est pas juste. Plus d'une chose qui a force de droit n'est ni du droit ni droit (2). Pour que droit et justice pussent s'harmoniser, il fallut faire disparaître du monde la contradiction qui existait jusqu'alors entre la loi et la conscience, entre le droit et la morale. Tous les mauvais traitements infligés à la conscience, et qui coûtèrent la vie à des milliers de martyrs, ne furent pas autre chose que les efforts faits pour maintenir la séparation du droit et de la morale. Mais chaque goutte de sang avec laquelle les chrétiens scellaient leur conviction était une protes-

(1) Arnold, *Cultur und Rechtsleben*, 238 sq.; 266 sq.; 281 sq. Schmidt, *Der principielle Unterschied des rœm, und german. Rechtes*, 52 sq.; 89 sq. Ahrens, *Naturrecht*, (6), I, 308-16. Haulleville, *Définition du droit*, 103-112, 163-174.

(2) Augustin., *Civ. Dei*, 19, 21, 1.

tation contre cette séparation, et une affirmation que le monde n'avait qu'un seul moyen pour goûter le repos et la paix du cœur : l'union du droit avec la morale, exécutée non par la violence de la part du droit à l'égard de la morale, mais par la subordination sincère du droit à la loi morale.

Par ce moyen, le droit ne perd aucune de ses revendications légitimes. Il n'y a qu'un seul droit auquel on puisse se soumettre par devoir de conscience, c'est celui qui fixe ce qui est juste aux yeux de la conscience. Ce n'est qu'autant qu'il est l'expression des exigences de la morale, et qu'il reconnaît la souveraineté de la loi morale, qu'il peut prétendre dominer les cœurs. La morale est ce qui, en toute circonstance, oblige chacun intérieurement et souvent aussi extérieurement. Le droit est ce domaine plus étroit, borné de tous côtés par la morale, qui contient les prescriptions concernant la conduite à la fois générale et extérieure de ceux qui ont à s'occuper de l'organisation des choses d'ici-bas. Ce n'est donc pas la morale qui doit se régler d'après le droit, mais le droit qui se règle d'après la morale. Ou plutôt, pour mieux dire, droit et morale dépendent de la loi immuable de celui qui seul est la vérité même (1). Les Romains, il est vrai, voulaient faire de leur droit l'expression de la loi naturelle, mais si on ne croit pas à une loi naturelle et morale qui est au-dessus de l'arbitraire humain, et qui domine tous les temps ; si on n'ordonne pas la nature et le droit aussi bien que la morale, d'après une loi plus élevée qui échappe à toute attaque des passions, on méconnaît et on profane inévitablement la nature, on rend la morale immorale et le droit injuste. Or cette sécurité n'existe que là où l'on fait dériver le droit et la morale d'une loi qui, comme expression de la volonté divine, est placée sous la protection de Dieu (2).

(1) Augustin, *Liber arbit.*, 1, 6, 14 sq. Thomas, 1, 2, q. 93, a, 3, 6 ; q. 95, a. 2.

(2) Schmidt, *Der princip. Untersch. zwischen d. ræm. und german.*

Le droit n'est donc que ce qui est juste (1), mais juste d'après la loi éternelle de Dieu. Où il n'y a pas de vraie justice, il n'y a pas de droit non plus (2). Or, la justice est seulement ce que Dieu, l'éternelle justice, veut et comme il le veut (3). Dieu est droit. Dieu est le principe de tout droit. Tout droit vient de Dieu. Ce que Dieu aime, le droit l'aime aussi (4). Dans ces quatre principes fondamentaux, l'esprit chrétien a exprimé la véritable base de l'ordre du droit et de l'exercice du droit. Où cette base n'existe pas, tout droit est chancelant et toute justice suspecte. D'après la conception du Christianisme, celui-là seul pratique la justice qui exécute d'un cœur vraiment convaincu (5) ce que Dieu exige de lui, soit par l'intermédiaire de la conscience, soit par celui de la loi. C'est pourquoi il faut aussi que toute loi concorde avec la volonté de Dieu. Car cela seul est une vraie loi qui est la juste expression d'une exigence particulière du droit provenant de Dieu (6). Une loi n'est droit qu'autant qu'elle concorde avec la justice. Une loi injuste n'est pas une loi parce qu'elle ne représente aucun droit (7). Mais parce qu'il est presque impossible de jamais donner une loi dans laquelle ne soit pas exprimée une idée quelconque de droit, il n'est jamais permis d'opposer une résistance complète à une loi tyrannique. Il y a en elle au moins ceci du droit, que l'obéissance est exigée, quand même le contenu de cette loi et la façon dont cette obéissance est exigée sont injustes. C'est la raison pour laquelle la loi de Dieu ne permet jamais un refus complet d'obéissance, jamais l'anarchie. Toutefois, ce n'est pas une résistance à la loi, quand la cons-

Rechte, I, 36, 59, 65 sq. 89. Arnold, *Cultur und Recht. der Rœmer*, 51 sq.

(1) Augustin, In ps. 145, en. 15. — (2) Augustin, *Civ. Dei*, 19, 21, 1

(3) Augustin, *Sermo*, 126, 4.

(4) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 1, 1, 5, 6, 7. Cf. Gierke, *Das deutsche Genossenschftatsrecht*, II, 127.

(5) Augustin, *In ps.* 118, 26, 1.

(6) Thomas, 2, 2, q. 57, a. 1, ad 2.

(7) Augustin, *Lib. arbit.*, 1, 5, 11.

cience, qui ne reconnaît que la volonté de Dieu comme règle, ne se soumet pas à une loi qui ne renferme aucun droit, parce qu'elle est en contradiction avec la justice de Dieu. Et ce n'est pas une injustice, quand la délicatesse de conscience chrétienne, qui ne connaît pas de justice sans morale, refuse d'autoriser un droit qui est une injustice par le fait même qu'il s'oppose à la souveraineté de la morale, alors qu'il devrait lui être subordonné.

On a depuis longtemps, au nom de l'absolutisme d'état, accusé cette doctrine d'être dangereuse pour l'état et pour le droit; et c'est là un reproche qu'on ne cesse encore de lui faire. C'est bien à tort. Là où l'on reconnaît une loi immuable de Dieu, planant au-dessus de toute loi et de toute morale, là aussi, la loi et le droit, la puissance de l'état et la puissance de l'autorité, sont en toute sécurité. L'honnêteté seule est un rempart très douteux pour l'ordre public. La délicatesse de conscience est, à n'en pas douter, une garantie plus sûre pour elle. Ceci paraît de la manière la plus frappante à l'égard d'une loi injuste. La conscience, il est vrai, enjoint à l'homme et lui donne la force de résister à la violence, par laquelle l'injustice veut contraindre à l'obéissance ; mais elle fait preuve d'être la meilleure amie du droit en ce qu'elle empêche celui-ci de devenir injustice. De plus, elle tempère le combat contre l'injustice, en ce sens que non seulement le chrétien n'oppose pas la violence à la violence, mais qu'il distingue même dans l'ordre injuste l'autorité qui commande cette exigence injuste, lui reste soumis pour l'amour de Dieu et ne lui oppose qu'une résistance passive (1).

4.—La nouvelle doctrine sur la séparation du droit et de la morale.

Achetée au prix de tant de sacrifices, cette magnifique doctrine de la liberté de conscience, de la vraie légalité, du véritable art de gouverner et de la vraie politi-

(1) Thomas, 1, 2, q. 92, a. 1, ad 4.

que, a été détruite plus d'une fois par le moderne enseignement de droit et d'état. Pourquoi ? C'est difficile à dire. Probablement pour le même motif que celui qui pousse les hommes aux bouleversements et aux innovations, c'est-à-dire le besoin d'être sans cesse en mouvement, de ne pouvoir goûter les douceurs du repos.

Celui qui a fait preuve de la plus grande effronterie, dans l'expression des principes modernes sur la question qui nous occupe, est Mandeville. Il ne craint pas de dire que la vie conçue dans le sens des anciennes vues chrétiennes, une vie sans révolutions quotidiennes, sans guerres civiles, sans meurtres de rois, une vie passée dans l'accomplissement paisible de la loi, et dans la pratique des honnêtes vertus civiques, deviendrait à la longue trop uniforme et trop ennuyeuse. Pour favoriser le changement, il fallait donc introduire une doctrine nouvelle (1). Machiavel s'opposa à cette soif de nouveauté sur le terrain de la politique publique. Dans la vie ordinaire, pense-t-il, il est toujours beau et honorable de faire le sacrifice d'avantages personnels ; mais dans l'état, ce serait une folie et même un crime, que de vouloir sacrifier le bien commun, pour de légères considérations morales. Aucun homme de jugement et d'expérience ne niera qu'on fait fausse route en se servant de la morale en politique. Orienter le droit public d'après ses prescriptions, c'est exposer l'état à périr. En conséquence, il n'y a donc qu'un seul principe d'état qui soit raisonnable : disposer le droit en vue du succès, et choisir les moyens qui conduisent à ce but.

La vogue incroyable que cette doctrine a trouvé partout, devait pousser des esprits ambitieux à rechercher une gloire semblable sur des domaines qu'on n'avait pas touchés jusque là. Le champ d'essai le plus commode qui s'offrit fut celui de la philosophie du droit, ou celui du droit naturel. Sous l'influence du rationalisme qui

(1) IV vol, XV, 5.

mettait en pièces tout ce que la tradition avait conservé comme appartenant à l'histoire et paraissant digne de respect, Pufendorf et Thomasius, les successeurs immédiats d'Hugo Grotius rejetèrent toute autorité naturelle et surnaturelle, et, afin d'édifier le droit uniquement sur l'arbitraire de la raison, commencèrent à opposer la loi naturelle et la morale.

Le droit positif lui aussi naturellement, et à plus forte raison, dut se détacher de la morale. Leibnitz chercha à entraver ces débuts pernicieux. Ce fut en vain. De tels mouvements dans la science du droit et dans des institutions de droit ont, comme on ne peut jamais assez le faire ressortir, constamment leur raison d'être et leur point d'appui dans les idées générales du temps, et dans l'état de la civilisation. La tentative faite pour rendre l'état et le droit indépendants des préceptes de la morale, ne fut non plus pas autre chose qu'un côté de la tendance générale de l'époque, tendance qui visait à affranchir pensée et action, art et science, bref la société toute entière de la morale chrétienne et de la religion. C'est pourquoi furent vains tous les efforts faits pour enrayer le mouvement qui poussait à la séparation du droit et de la morale. Le courant tout entier de la vie publique moderne lui offrait une base trop forte et trop facile à saisir. Depuis des siècles, même dans les temps relativement meilleurs, le droit, du moins en fait, ne s'était que trop souvent séparé de la morale. Ce ne fut donc pas surprenant qu'il cherchait à justifier sa conduite en théorie. Depuis l'époque de l'Humanisme et de la Réforme, il poursuivit cette fin avec persévérance, et en calculateur prudent se sépara toujours de plus en plus de la vie réelle, pour y arriver plus facilement. Dans les milieux qui donnaient le ton, on s'habitua à considérer le droit comme un produit de la dialectique juridique (1), et le monde comme un champ d'essai, ou une clinique pour

(1) Moddermann, *Die Reception des rœm. Rechtes*, 118.

en faire l'application. Ainsi naquit ce prétendu droit naturel indigeste, qui fut le plus beau triomphe du rationalisme, parce que là, incomparablement mieux que sur tout autre domaine de la philosophie, il pouvait anéantir tout souvenir des idées chrétiennes. La morale eut le même sort que la religion. Son influence fut pareillement écartée du droit d'état. Mais elles s'en consolèrent facilement car ce n'était rien moins qu'une honte pour elles d'être déclarées incapables de faire partie d'un tel droit.

Malheureusement le XVIII[e] siècle prêcha si longtemps et d'une manière si pressante sa doctrine favorite de l'opposition entre le droit et la morale, que le XIX[e] siècle l'accueillit sans façon dans son Évangile, lorsque le libéralisme se fut chargé de recueillir la succession du rationalisme. C'est à Kant que nous devons de traîner toujours avec nous cet héritage des temps les plus mauvais de l'Illuminisme. Personne ne s'est exprimé d'une manière plus catégorique que lui sur la séparation du droit et de la morale (1). Sa doctrine sur l'état constitutionnel montre à quel degré il veut voir portée cette séparation. Cet état n'est ni plus ni moins que la séparation des deux domaines, poussée dans ses dernières applications avec une logique véritablement kantiste. Malgré cela, Kant permet encore l'observation du droit par principes moraux, si quelqu'un croit ne pouvoir se passer de ceux-ci pour sa personne. Mais J. Gottlieb Fichte le défend de la manière la plus catégorique. Selon lui, le droit est complètement indépendant de la morale. Dans quelques cas particuliers, la loi morale peut consacrer l'idée de droit ; mais elle ne peut la faire. Loi et morale sont tellement distinctes l'une de l'autre qu'on ne peut baser le droit sur la morale. Il pourrait en certains cas y avoir péril pour la loi. Il valait mieux imaginer un moyen par lequel la légalité serait garantie dans tous les cas possibles, même quand la probité et la foi viendraient

(1) Kant, *Relig. innerh. d. Grenzen d. Vern.* 3, *Stück*, 1. *Abth.* II.

à disparaître, car il pourrait arriver que la morale défendit quelque chose que la loi juridique permit en toutes circonstances (1). Où en serions-nous, dit-il hypocritement, si, dans tel cas, nous voulions mettre le droit sous la domination de la morale ?

Eh bien ! ce moyen dont parle Fichte, la nouvelle doctrine de droit le trouve dans le prétendu caractère coercitif de ce dernier. Cet enseignement est quelque peu en contradiction avec les principes de l'état constitutionnel et de la liberté commune, de même qu'il n'est pas précisément une gloire pour une époque passée qui s'enorgueillissait tant de sa civilisation et de sa souveraineté. Elle n'est que la suite nécessaire de la séparation du droit et de la morale. Car il n'est pas difficile de se rendre compte que la liberté seule ne suffit pas à une société, et que, vu la nature des hommes, le droit n'a guère de chance d'être observé en pareilles circonstances. Parce que personne ne croit plus à l'accomplissement du devoir par principes de conscience, par conviction personnelle et par libre élection, il ne reste plus en réalité que d'augmenter la contrainte extérieure du droit, dans la mesure où l'inclination intérieure pour l'ordre, et dont la morale est la cause, disparaît des cœurs. D'ailleurs, chacun doit comprendre que ce mot de caractère coercitif du droit est une phrase creuse avec laquelle on ne cache pas, dans la vie réelle, le déclin de la morale. Il fallut donc chercher comme compensation un moyen plus énergique avec lequel on put contraindre de fait les masses trop portées à l'insubordination. Ce moyen n'était pas loin, et, en l'exprimant, Hegel n'a fait que rendre la pensée de chacun : c'est l'état. L'état, dit-il, est la réalisation de la volonté substantielle, et l'essence de la volonté libre est le droit (2). Par consé-

(1) Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie*, III, I, 651. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, V, 599 sq.

(2) Hegel, *Philosophie des Rechtes*, § 258, 29. Kierulff, *Théorie des Civilrechtes*, I, 2 sq., sq.

quent l'état est la seule réalisation de tout droit. L'état est fin personnelle, absolue, immuable (1). L'individu n'a de vérité et de morale qu'en tant qu'il est membre de l'état. Dans les sphères purement extérieures du droit, peu importe le moment subjectif de l'intention. Ce qui existe de fait, comme loi au droit, est aussi du droit et pour le droit. La morale n'est pas autre chose que l'action par laquelle l'individu se conforme au droit, et sacrifie la subjectivité de la volonté à la totalité raisonnable dont le droit est l'expression. La morale suprême consiste donc dans l'honnêteté, c'est-à-dire en ce que l'individu observe la loi, les coutumes, la morale et les institutions de la société dans laquelle il vit, et s'y soumette intérieurement de tout cœur, sans s'informer s'ils peuvent exister, sans s'occuper de sa conscience, et sans laisser parler les scrupules religieux (2).

5. — La quintessence de la politique moderne et de la science du gouvernement.

De tout ceci résulte ce principe que nous pouvons définitivement donner comme étant la quintessence de toute la politique moderne et de la doctrine d'état : la loi est la conscience publique. Elle suffit à tous et leur tient lieu de conscience. Bien plus, dans les questions de droit et de vie publique, l'individu ne doit pas avoir de conscience personnelle. Les prescriptions d'une loi sont droit. Dans la conduite extérieure, il n'y a qu'une justice et une morale : sacrifier sans condition à la loi ou mieux, à l'état, l'intelligence raisonneuse et les scrupules de la conscience. Tout désir d'avoir une opinion personnelle ou une conscience personnelle n'est pas simplement un crime de haute trahison, mais aussi une immoralité et un péché au sens propre du mot. Car il n'y a pas de droit, pas de droit de conscience, pas de droit ecclésiastique, pas même de droit naturel, et à plus forte raison pas de droit divin, d'après la façon dont le panthéisme conçoit le droit privé et le droit

(1) Hegel, *Philosophie des Rechtes*, § 258.
(2) Zeller, *Gesch. der deutsch. Philos.*, 813-819. Vorlænder, *Gesch. der philos. Moral der Engl. und Franz*, 52.

d'état. Bref, comme dit Herbart, il n'y a rien qui permette à quelqu'un d'invoquer par motif de conscience un droit positif, c'est-à-dire une loi proclamée par l'état (1). Et Valentin Mayer, un des plus chauds partisans de Fichte, déclare que c'est la meilleure théorie pour rendre l'état absolument maître de la conscience, et le seul moyen de le mettre à la place de l'Eglise (2).

6.— La situation du monde, conséquence de la séparation du droit et de la morale.

Voilà où en est le monde avec cette doctrine, qui a au moins le mérite d'avouer sincèrement ce qui existe depuis longtemps dans la pratique. Il en est exactement au même point que sous Néron. C'est ainsi que d'un seul coup, on fait reculer l'humanité de deux mille ans. Et on appelle cela les progrès de la civilisation !... Pour ces philosophes et ces jurisconsultes, le mouvement intellectuel de plus de cinquante générations s'est écoulé sans résultat. Comme on l'a dit des chefs de la grande Révolution et de tous les démolisseurs radicaux, ces politiques et ces hommes d'état, semblent avoir pour premier principe, le seul d'ailleurs qu'ils suivent avec persévérance, que tout ce qui existe est injuste, que les faits sont l'accessoire, le droit des ficelles, les lois des toiles d'araignées ; que tout ce qui a été fait jusqu'à présent doit être considéré comme non avenu, et qu'il faut se mettre à l'œuvre pour exécuter ce qui n'a pas été fait.

Ils y vont avec le monde comme s'il était né d'hier. Il semblerait presque qu'il les ait attendus pendant plusieurs milliers d'années pour être enfin quelque chose. Ils passent sous silence les sacrifices sans nombre que d'illustres aïeux intellectuels ont fait pour nous conquérir le plus cher de tous les biens humains, la liberté de conscience. Puisqu'il en est ainsi, nous devons renoncer à l'espoir de tomber d'accord, nous avec eux, ou eux avec nous. Nous du moins, nous ne pourrions partager leurs vues. Devant Dieu, des milliers d'années sont comme un jour. Pour eux, ces milliers d'années

(1) J. H. Fichte, *Ethik*, I, 367 sq.
(2) Valentin Mayer, *Das Eigenthum*, 71.

n'existent pas. Chez eux, derrière le rideau du progrès, il en est comme sur certains théâtres, il n'y a que des commencements de pièces, jamais de fins. Ou pour parler plus franchement, avec de tels esprits, il n'y a jamais rien à commencer, jamais rien à finir, excepté une chose : faire des révolutions. Sur ce chapitre, ils s'entendent, sans comprendre toutefois d'où vient le penchant chaque jour plus prononcé vers la Révolution. Mais quiconque est logique et conséquent le voit parfaitement. Qui a créé cette inclination, qui l'accentue sans cesse, sinon ces théories? On se plaint des socialistes, et ce n'est pas sans motifs. Le plus sérieux de tous est que cette doctrine de Moloch leur aplanit la voie. D'après les principes modernes, les lois n'ont pas besoin du rempart protecteur de la morale et de la religion ; elles n'ont pas besoin de s'harmoniser avec le droit plus élevé de Dieu. Les hommes ne doivent plus avoir de conscience ni obéir librement à la loi par motif de conscience. Maintenant la loi, ou, comme on dit assez souvent, le droit de contrainte y suffit. Qu'avons-nous besoin de conscience dit-on d'un air moqueur? Nous avons la loi!.. A quoi bon l'Église et les pratiques de la religion? Avec notre droit de contrainte, nous avons tout cela. Laissons donc à la théologie l'infructueuse manie de moraliser !... Nous savons ce qu'est le droit, et ce que peut la loi. Malheureusement les peuples aussi le savent, car ils sentent les effets de lois coercitives qui ne s'occupent ni de la conscience ni de la morale. Mais il arrive parfois qu'ils les sentent trop, alors, après avoir entendu dire constamment que le droit réside seulement dans la loi, et la loi seulement dans la force, ils essaient si c'est bien vrai, et la révolution est prête sans qu'on y ait pris garde, comme en 1789.

On pourrait penser que des hommes d'état devraient comprendre qu'une vie d'état basée sur de tels principes ne peut durer longtemps. A notre jugement, nous n'en voyons aucun qui soit capable de croire sérieusement

à la vérité des discours qu'ils tiennent dans les parlements, et des notes diplomatiques dans lesquelles ils parlent sans cesse de la paix des peuples et des rapports entre les nations. Non ! d'après les considérations que nous venons de faire à l'instant, l'ordre et la paix ne sont pas possibles. Il ne peut y avoir de paix dans l'homme si son action n'est pas conforme à sa conscience, et si sa conscience n'est pas en harmonie avec la loi de Dieu. On croit sans doute que c'est chose facile que de pouvoir établir la paix parmi les hommes. Tous, dit-on, devraient unir leurs efforts pour une action d'ensemble ; mais est-ce aussi facile qu'on le prétend ? Les hommes peuvent-ils s'accorder entre eux, sans conscience, par l'effet de la simple légalité et de la basse complaisance ? Est-ce qu'un homme sans conscience peut se fier à son prochain? Est-ce qu'un homme prudent peut se fier à un homme sans conscience ? Est-ce que tout homme de conscience n'est pas trompé s'il se livre à un tel artiste de droit ?

Oui, c'est clair, la paix est impossible si tous sont convaincus que personne ne peut s'obliger en conscience. Là où ce principe règne, chacun sait que c'en est fait de l'honnêteté, chacun sait qu'il n'a d'autre perspective d'échapper au naufrage que s'il refoule les autres dans le tourbillon, qu'il n'a que le choix ou d'éluder le droit, ou de se laisser opprimer. D'où vient l'état intolérable de notre situation sociale, qui ne peut se comparer qu'à une lutte sur un vaisseau prêt à sombrer, à la retraite d'une armée en déroute ? Nous l'avons dit. Il n'y a pas de juxtaposition d'hommes où règne la concorde, pas de concurrence honnête, pas d'action d'ensemble possible, tolérable et sincère, bref, il n'y a pas de paix, si la conscience ne forme pas le lien de l'accord commun. C'est pourquoi personne ne peut se former soi-même sa conscience sans avoir égard à la loi de Dieu ; et personne ne peut poursuivre son droit sans avoir égard à la conscience. Il n'y aura donc pas de paix parmi les hommes, si

tous ne s'accordent pas et dans leurs actions et dans leurs pensées, subordonnant le droit à la conscience et la conscience à Dieu. Mais chez les peuples, la voix de la conscience est la loi. Il n'y aura donc pas de paix dans le monde, si les lois ne concordent pas dans les points essentiels. Si une chose est droit ici, injustice là ; s'il est permis de faire ici ce qui est défendu là ; si la loi tolère ici ce qui est mal dans cet autre endroit, qu'en doit-il être de la paix ?

Comment des peuples si divers pourront-ils avoir les mêmes lois, s'ils n'ont pas pour loi, ce que la conscience personnelle ordonne à chacun et ce que l'immuable et éternelle loi prescrit à la conscience ? La loi n'est en réalité la conscience publique que lorsqu'elle s'harmonise avec la conscience privée, et quand celle-ci est conforme à la loi de Dieu (1). Mais là où des lois sont, nous ne disons pas transgressées, mais ne s'accordent ni avec la loi de Dieu, ni avec la conscience, une paix n'est pas possible, ni chez les peuples, ni parmi les peuples. En un mot, il n'y a pas de paix dans le monde, si la loi et l'observation de la loi, si le droit et la morale, la conscience et la volonté de Dieu, ne sont pas dans l'harmonie la plus exacte.

7. — Les vrais rapports entre le droit et la morale.

En présentant les choses ainsi, nous ne nions pas qu'il faille distinguer entre droit et morale. Cette distinction a eu lieu dès l'origine du Christianisme dont le droit, avons-nous vu, est un des premiers effets. La morale ne doit pas disparaître dans le droit. Le droit est une partie essentielle de la morale ; mais la morale est un domaine incomparablement plus grand et plus profond. Le droit n'embrasse rien de plus que le domaine de la justice, une des quatre vertus cardinales dont traite l'éthique naturelle, et dans celle-ci, que la partie qui comprend les obligations extérieures, terrestres des hommes entre eux. Les différentes manières de pratiquer cette vertu

(1) Fiquelmont, *Pensées morales et politiques*, 315.

et les autres vertus cardinales sont du ressort de la morale naturelle. En conséquence, le droit comprend un domaine complètement limité, mais malgré cela dépendant de l'ensemble, et par conséquent inséparable de la morale générale. C'est donc causer du dommage à la morale que de lui enlever le droit, comme c'est nuire au corps que de lui supprimer un membre ; c'est donc anéantir le droit que de le priver de son âme, la morale. Ce serait au contraire faire de la morale un vain commerce de formules, et de la loyauté une complaisante hypocrite, si on les considérait toutes deux comme une seule et même chose. Ainsi, il n'y a pas à choisir. Il faut que le monde cultive de nouveau le droit d'après les principes de la morale, et qu'il les mette l'un et l'autre sous la protection de la religion pour les pratiquer sans leur nuire.

8.—Le contraste de la situation d'après la doctrine moderne et la doctrine ancienne.

Pour le présent comme pour l'avenir, notre espoir repose sur ce que les peuples se montreront accessibles à cette simple vérité. Par lui-même, le droit a une puissance très limitée, même là où il concorde complètement avec la vérité. Si l'homme, dans les moments d'enthousiasme religieux et poétique, déplore si amèrement de ne pouvoir donner aucune expression quelque peu satisfaisante à ce qui l'émeut, comment le droit, avec ses formules arides, répondrait-il aux besoins de l'humanité et aux exigences de la vie? C'est pourquoi tout législateur doit moins compter sur son activité que sur le secours du sentiment religieux, sur l'énergie morale et libre des peuples et de tous leurs membres, pour compléter ce qu'il peut expliquer avec quelques paroles mortes, mais jamais exprimer complètement.

Telle doit être aussi la conduite du prince, de l'homme d'état, de l'administrateur, bref de quiconque doit cultiver le faible rameau de la loi pour en faire un arbre de vie vigoureux et productif.

Beaucoup d'hommes de loi déplorent le sort amer qui leur a donné en partage la tâche ingrate de faire exécuter

les ordres de l'état par les masses récalcitrantes. De fait, ce doit être un travail pénible que de faire observer ainsi les lois, comme c'est le cas la plupart du temps. On n'a qu'à voir la personne et la conduite de ces fanatiques du paraphe, pour comprendre combien est aride et desséchant ce formulaire sans esprit et sans cœur. C'est la véritable expression de la justice sans morale, de l'administration qui n'a rien à faire avec la conscience, de la loi qui tient le moins possible compte du droit. Dans quel état se trouvent les hommes qui vivent sous ce droit sans morale, il est inutile de le dire. Leur jugement sur la machine de bois, souvent aussi de fer, mais toujours incommode, gênante et grinçante du bureaucratisme, appartient au petit nombre de choses sur lesquelles ils tombent d'accord. Ainsi, personne n'est à son aise dans l'état moderne, ni ceux qui tiennent le gouvernail, ni ceux qui manient la rame, ni non plus les simples passagers. Chacun serait content de quitter le plus tôt possible cet incommode séjour, et de trouver quelque part une île fortunée qui promettrait plus de satisfaction au cœur. Oui, parfois, il échappe à un Gœthe le désir de quitter ce monde insupportable, où règne une civilisation fatigante et de se trouver transporté parmi les sauvages. Evidemment, il n'avoue cela qu'à des heures d'oubli et de grand malaise, mais chacun sent dans son intérieur qu'il y a pour la vie publique un idéal plus beau que celui dont la réalité actuelle est l'expression.

Ce mécontentement de notre situation a-t-il un fondement, et en quoi ce fondement consiste-t-il? Souvent nous nous en faisons une idée aussi peu claire que de la cause pour laquelle nous répétons sans cesse ces paroles dans tous les panégyriques de notre époque: c'était pourtant plus beau autrefois. Et c'est facile à expliquer. Oui, il fut un temps où la vie était plus agréable ici-bas. C'était le temps où Dieu et le monde étaient unis, où l'on faisait en sorte que le droit tombât d'accord avec la

morale, et où l'on observait le premier par devoir de conscience. Alors pour décrire la vie placée sous la protection de la loi, on n'avait pas d'autres termes que ces idylliques expressions : « Chacun reposait en paix à l'ombre de sa treille et de son figuier » (1).

(1) III, Reg., IV, 25.

NEUVIÈME CONFÉRENCE

LE DROIT ET L'ORDRE PUBLIC.

1. Nous sommes tous les enfants de notre temps. — 2. Influence de l'opinion publique sur l'intelligence du droit et sa culture. — 3. Influence de la morale publique sur l'intelligence du droit et sa formation. — 4. Influence de l'ordre public sur la morale publique et sur le droit. -- 5. Droit et solidarité. — 6. Droit et autorité publique. — 7. Conscience publique, condition d'une saine situation sociale.

1. — Nous sommes les enfants de notre temps.

Quelque grande que soit la vénération du monde moderne pour l'antiquité, il ne lui est pas encore venu à l'esprit de la prendre pour modèle dans le sérieux avec lequel elle envisageait le péché. Les austères pratiques de pénitence et les sacrifices dispendieux, que les anciens s'imposaient pour l'expiation de leurs péchés personnels, étaient loin de leur suffire. Ils regardaient aussi la communauté, la cité et l'état lui-même, comme de pauvres pécheurs, et même comme les pécheurs principaux, les grands pécheurs. De là vient que chez eux, les sacrifices faits au nom de l'état occupaient le premier rang dans la catégorie des pénitences et des prières ; et la pompe, la mise en scène qui accompagnaient leur célébration montrent qu'ils étaient loin de les prendre à la légère.

Nous différons d'eux par deux côtés qui sont très peu à notre avantage. Pour nos péchés personnels, nous avons trouvé un moyen de guérison plus commode, l'oubli ; et, où il ne suffit pas, nous avons recours aux distractions. Pour des péchés publics, nous en connaissons si peu, que nous serions presque tentés de bannir comme un ennemi de la patrie le malheureux qui en parlerait. Il faut qu'un esprit extraordinaire de sincérité nous ait pénétrés, que la nécessité des temps nous ait

bien attendris, pour apercevoir un moment la vérité si riche en grandes conséquences, que la totalité elle aussi peut pécher (1). Mais même dans ce cas, nous avons vite fait de nous consoler à la pensée que nous faisons partie d'une grande société. Un léger haussement d'épaules suffit pour nous faire perdre conscience de notre faute, et de notre obligation à l'expier par la pénitence, tandis que nous disons inconsidérément : « Que voulez-vous? nous sommes tous les enfants de notre époque ! » Or, sans y faire attention, nous endossons une part de responsabilité dans toutes les fautes, dans tous les péchés de l'époque. Sans doute, nous sommes les fils de notre temps; sans doute nous sommes les membres de la société qui nous entoure ; mais comme tels, ou bien nous contribuons à propager l'état que nous déplorons souvent nous-mêmes, ou bien nous commettons la faute de dire que nous pouvons bien nous résigner à ces maux.

Il ne s'agit pas de nous enrôler tous parmi les prêcheurs de morale et les correcteurs du monde ; nous n'avons pas non plus la tâche d'augmenter le mécontentement général par des blâmes continuels. Mais il y aurait encore d'autres moyens de contribuer un peu à faire confesser la faute générale. Si nous ne taisions pas à chacun ce qui se dit autour de nous, les principes pervers qui font tant de mal ne prendraient pas le développement, et n'atteindraient pas la puissance qu'ils ont. Nous approuvons trop souvent, tantôt par crainte, tantôt par manque de pénétration de leur portée, ceux qui les proclament; et nous travaillons ainsi à les répandre dans une proportion plus grande. Oui, nous avons bien raison de confesser notre faute : nous sommes tous les enfants de notre siècle.

2. — Influence de l'opinion publique sur l'intelligence du droit et sa culture.

Nous en donnons tous la preuve, nous travaillons tous pour notre part à la ruine de la société, en consolidant cette puissance qui vise, pour ainsi dire par mé-

(1) Cf. Vol. VIII, 25, 2.

tier, à ruiner l'intelligence du droit, et qu'on appelle l'opinion publique. Avec ce mot, nous avons nommé quelque chose qui rappelle l'ancien *Fatum*, c'est-à-dire, pour parler avec Plutarque, certaines influences démoniaques qui séduisent les meilleurs et les entraînent au désordre et à la révolte, tantôt en rendant le bien repoussant, tantôt en rendant le mal séducteur, influences sinistres et irrésistibles qui précipitent toute une société dans l'erreur et dans l'aveuglement, et font chanceler les peuples comme des hommes ivres (1). Il y a si longtemps que les peuples modernes vivent dans le trouble, dans la désunion intérieure, que c'est à se demander s'ils savent encore ce qu'est le droit, et quels sont leurs devoirs. Ils veulent la plupart du temps encore être chrétiens, et beaucoup de leurs coryphées se targuent même d'être les seuls vrais chrétiens, les chrétiens conformes à l'époque, c'est tout naturel.

Qu'est devenue aussi parmi eux la conscience du droit? Les lois qui en découlent existent encore quant à la lettre. Nous avons des défenses contre le duel, contre les sociétés secrètes, contre les atteintes portées publiquement à la religion et à la morale ; seulement, personne n'y fait attention, personne ne les observe, et, ce qui est pire encore, personne n'ose plus les défendre. Nous avons encore un calendrier chrétien, dans lequel sont inscrits les dimanches, les fêtes et les jours de pénitence ; mais on célèbre le carême et les temps qui invitent à la prière et au repentir, par des bals, des concerts, des soirées au théâtre, des dîners somptueux que, par dérision, on appelle des dîners de carême. On passe les dimanches et les jours de fêtes en manœuvres de pompiers et en exercices de gymnastique, en excursions, en réjouissances de cafés-concerts, et, si quelqu'un s'en plaint, on dit que les anciennes vues ne sont plus conformes à l'époque. Les lois assurent toujours

(1) Plutarch., *Isis* 16 ; *Defect. oracul.*, 13, 14.

le libre exercice de la religion, mais chaque pélerinage public dépend, non pas comme on pourrait le croire, de la permission expresse du vizir ou du pacha, mais des officiers de l'état chrétien ; et la moindre objection de la part d'un loueur de voitures juif suffit pour rendre impossibles les missions et les processions, sous prétexte qu'elles gênent la circulation publique. A-t-on recours à la police pour remédier à des troubles qui ont eu lieu pendant le service divin? S'adresse-t-on aux ministères, aux députés, à l'empereur, pour maintenir le libre exercice de la religion, assuré par la constitution ? On vous répond en haussant les épaules : « Nous ne pouvons pas, nous n'osons pas, nous ne sommes pas sûrs de nous, nous avons les mains liées, nous prenons tous le mot d'ordre auprès de cette puissance dont Dœllinger disait, que tous se courbent devant elle, même les dépositaires de la puissance publique. C'est un vrai démon que cette opinion publique !... C'est une puissance qui vous trouble les sens, une puissance énervante, semblable aux vapeurs qui montent de l'enfer de Trophonius.

Or un tel état n'est pas le fruit d'une situation juridique parfaitement en ordre. Les lois sont pourtant données pour être observées et exécutées. Mais quand les hommes savent et sentent que, malgré les décisions de droit les plus claires, il reste un échappatoire, et qu'il suffit de s'en rapporter à une puissance secrète invisible pour paralyser leurs effets, les portes sont ouvertes toutes grandes à l'improbité dont l'insécurité du droit est la conséquence nécessaire. Car, tant s'en faut que l'homme soit un ami de la loi, vu la corruption qui a pénétré sa nature. Chacun, même l'honnête homme, trouve, et parfois à son grand étonnement, le désir de secouer le joug de la loi. Que résultera-t-il alors, s'il entrevoit la perspective d'en trouver l'opportunité? Qu'adviendra-t-il de la loi, qu'adviendra-t-il d'une époque dans laquelle on ose manifester tout haut ce désir qui,

au lieu d'être rejeté par l'opinion publique pour être amélioré, trouve précisément en elle des encouragements pour éluder la loi ?

Il existe en cette matière une différence profonde entre les temps passés et les temps présents. Ce penchant de l'homme à vouloir s'affranchir des lois ne date pas d'aujourd'hui ; il a pris naissance au Paradis terrestre. Autrefois il fallait bien se garder de le manifester publiquement ; aujourd'hui, plus quelqu'un l'étale avec audace, plus il devient le héros du jour. Autrefois les hommes étaient mauvais, mais les institutions publiques étaient relativement bonnes ; aujourd'hui ce sont les individus qui sont notablement meilleurs que l'opinion publique. Autrefois, on transgressait la loi, mais on avait peur d'entendre retentir autour de soi ces paroles proférées par toutes les bouches : « Loi et ordre lient les mains au diable. Avec eux, il ne peut vivre chez les siens comme il voudrait ». Il y avait bien des mauvais désirs secrets chez les individus, une mauvaise opinion secrète ; cependant la totalité tenait pour le droit, la morale, la tradition. En d'autres termes, l'opinion publique ne faisait qu'un avec la loi. Aujourd'hui, avant toute enquête, chacun est disposé à donner raison au malfaiteur, et à blâmer la justice qui le poursuit, parce qu'on est convaincu qu'en agissant ainsi, on a la totalité pour soi. On se plaint partout que, dans les masses, l'intelligence du droit soit arrivée à un point qui donne à réfléchir. C'est une preuve que l'opinion publique n'est pas du côté de la loi, mais en contradiction avec elle. Nous n'avons pourtant pas encore l'audace d'exprimer cette contradiction en public, ni de la faire passer en acte. Ce que nous considérons avant tout comme une grande conquête, c'est de pouvoir penser autrement que nous parlons, quand nous sommes pressés par la nécessité d'agir.

De là le mot d'opinion publique. Ce mot signifie que la société actuelle tout entière revendique d'autres op

nions que celles d'où provient, provisoirement du moins, une grande partie de nos institutions publiques et de nos coutumes de droit. Il contient donc deux choses. Il est d'un côté l'expression que nous avons conscience qu'il existe une contradiction profonde entre la vie comme elle est encore dans beaucoup de cas, et l'idéal que nous nous en sommes formé d'après les idées modernes. D'un autre côté il explique l'effort fait pour supprimer cette contradiction, non par le retour aux anciens principes chrétiens, et aux éternels principes naturels de la morale et du droit, non en ce que, selon les prescriptions de ces derniers, nous mettions un frein aux convoitises, après avoir supprimé les derniers vestiges qui se rattachent aux habitudes d'autrefois, dont la force est toujours puissante, mais précisément par le contraire, c'est-à-dire par la transformation complète de l'ordre public selon les vues révolutionnaires des temps modernes.

Nous ne faisons que parler de l'opinion publique. Mais ceci ne l'empêche pas d'exercer une puissante tyrannie sur les masses sans conviction, et d'inspirer de la crainte même aux dépositaires du pouvoir. Notre droit et l'opinion publique se sont éloignés de la nature et de Dieu, et c'est la cause pour laquelle ils n'ont d'autre soutien que la bonne volonté des peuples, malgré l'espoir qu'ils fondent sur la puissance extérieure. Il est donc tout naturel qu'on suive d'un œil inquiet chaque manifestation qui s'élève de leur sein. Il est compréhensible aussi que la société qui sent cette situation, — par bonheur, elle ne la connaît pas dans toute son étendue, — devienne toujours de plus en plus turbulente et exigeante dans l'expression de son déplaisir ou de ses désirs.

Ainsi, cette puissance à la fois visible et invisible qui attaque sans cesse les lois existantes, la tradition et l'ordre actuel, grandit chaque jour et prend une influence dont il faut tenir grand compte dans les circonstances présentes, parceque ni l'individu avec ses principes per-

sonnels solidement établis, ni la force publique avec cette autorité plus grande, qu'elle possède seulement quand elle a conscience de la divinité de son origine, ne peuvent lui faire obstacle.

3. — Influence de la morale publique sur l'intelligence de droit et sa formation.

Cette influence pernicieuse s'accroît encore en raison de la triste harmonie qui existe entre l'opinion publique et la morale publique. On donne ordinairement trop peu d'attention à cette dernière ; et considérable est peut-être le nombre de ceux qui ignorent l'existence d'une morale publique. Or, non seulement cette morale existe, mais elle exerce aussi une grande puissance. La différence entre l'opinion privée de l'individu, et l'opinion publique d'une société tout entière, nous indique aussi la différence entre la morale privée et la morale publique. De même que l'opinion publique exerce une influence sur le droit et sur la tradition, influence dont le poids n'est pas à dédaigner, de même aussi la morale publique. Chez elle, cette influence est même plus grande, parce que, cela va de soi, elle se manifeste d'une manière beaucoup plus frappante et beaucoup plus impérieuse que la simple opinion publique. Mais sont-elles à l'unisson, comme c'est le cas aujourd'hui, leur influence commune en bénéficie et s'accroît. De plus, l'opinion publique n'aurait jamais cette assurance et cette efficacité, si elle ne savait pas que la morale publique est derrière elle, comme la mère derrière son enfant. Car, en définitive, l'opinion publique n'est pas autre chose que le désir de trouver une justification publique de la morale publique et l'essai, fait pour réunir, dans un manuel de doctrine et un code, ce que la société pratique depuis longtemps.

De ce que nous venons de dire, résulte déjà l'importance de la morale publique. Sa puissance est incomparablement plus grande que celle de la morale privée. Chacun le sent, et beaucoup en donnent la preuve par le sacrifice de leur conscience. Qu'ils sont nombreux ceux qui déplorent sincèrement que la vie publique n'est pas régie par les mêmes lois qui régissent le foyer !

Qu' ils seraient heureux de pouvoir pratiquer ostensiblement ce que leur conscience leur dépeint comme obligations, sans se voir livrés à la moquerie, au mépris, mis à l'écart ! Mais telle est la triste contradiction entre le cœur et la vie, que la volonté de l'homme est trop faible pour triompher du mauvais exemple que donne la totalité. De cette façon, la morale publique l'emporte à chaque instant sur la morale privée, et peu à peu il en résulte que la dernière perd aussi de son influence sur la vie privée, se dirige d'après les principes qui dominent la vie publique, et finit par les imiter.

Les essais pour faire une morale nouvelle soi-disant conforme au temps, essais dont le monde est inondé, en sont une preuve suffisante. C'est ce qui donne naissance à ce qu'on appelle l'esprit de l'époque. Depuis longtemps le monde se plaint de l'époque dans laquelle il vit. En agissant ainsi, il ne fait que se plaindre de lui-même. Déjà saint Augustin dit : « Les temps, ce sont les hommes ; les temps c'est nous » (1). Le temps est en effet la morale régnante, c'est-à-dire la morale publique. Les mœurs privées furent toujours mauvaises et y resteront toujours, car « le cœur de l'homme est enclin au mal dès les jours de sa jeunesse » (2). Ainsi en fut-il dans les premières générations de l'homme. Cependant les temps ne furent pas toujours semblables. Il y eut de mauvaises époques, mais il y en eut de bonnes aussi. Une bonne époque, autant qu'elle est possible sur terre, consiste toujours en ce que la morale publique soit meilleure que la morale privée. Si au contraire les hommes sont meilleurs que la vie publique, c'est une mauvaise époque. Personne ne croira que les Grecs et les Romains fussent tous personnellement mauvais en proportion des enseignements que leur donnait leur religion, et de la liberté que leur laissait la morale publique. Beaucoup étaient, pour leur propre compte, incompara-

(1) August. *Serm.* 80, 8 ; 167, 1 ; 311, 8. — (2) Gen. VIII, 21.

blement meilleurs que les dieux auxquels ils croyaient. Beaucoup, comme Caton, détestaient et évitaient les jeux et les spectacles publics auxquels les enfants et les vestales étaient invités, peut-être même forcés d'assister, au nom de l'état et de la religion. Il n'est pas rare non plus, que les anciens auteurs dépassent, dans leur conception du droit et de la morale, l'esprit de la société dans laquelle ils vivaient. C'est une preuve que dans l'antiquité les temps étaient mauvais. Ainsi, exposer le droit grec d'après Aristote serait aussi faux que de vouloir dépeindre la situation morale de l'ancien monde d'après les belles paroles et les belles actions que quelques individus nous ont laissées. Il serait pareillement injuste d'attribuer au moyen âge toutes les mauvaises actions dont les hommes d'alors se sont rendus coupables. Le moyen âge lui aussi renferme de mauvaises époques, dans lesquelles la morale était pire que les hommes, mais le plus souvent, à cette époque, les hommes étaient pire que la morale publique ; et, comme c'est la chose principale, il en résulte que c'était une bonne époque. Personne ne se dissimule l'importance qu'ont pour l'écrivain des vues justes sur ce point.

Cette importance est la même pour le législateur, le philosophe de droit, et particulièrement pour l'homme d'état. Quoiqu'on fasse, la morale, et la morale publique en particulier, est la base du droit. On aurait une singulière idée d'un jurisconsulte qui ne comprendrait pas que la morale publique a une influence décisive sur l'intelligence du droit pour un peuple ou une époque. Celui qui compare la législation de la Convention nationale avec les lois des anglo-saxons et avec le code saxon ; celui qui compare les règlements modernes des fabriques avec les anciennes enquêtes par turbes ; celui qui compare le code Napoléon avec les Assises de Jérusalem ne peut en douter. Le grand Savigny avait sans doute ce point en vue, quand il exposait sa théorie que le droit n'est que l'expression de l'histoire et de l'esprit du peu-

ple. Nous ne pouvons l'approuver sous cette forme qui rappelle trop la philosophie d'histoire panthéiste. Elle touche de trop près à l'évolutionisme, tel que nous le trouvons dans la philosophie positiviste de Comte. Mais considérée d'une façon plus limitée et plus déterminée, elle n'est pas mal venue dans la question qui nous occupe. La morale publique est incontestablement la source du sentiment commun du droit.

Si nous déplorons aujourd'hui avec raison, que l'intelligence du droit soit si peu vivace chez les peuples, cela provient beaucoup plus de la suppression quasi-générale de la morale publique, que de l'expulsion du droit du peuple par le droit des juristes. Plus la morale publique est pure et élevée, plus on l'aime, plus aussi le regard est limpide et la délicatesse perspicace pour saisir ce qui est juste et injuste. Chez des hommes en apparence très peu cultivés, mais qui ne dévient jamais du chemin de l'équité; chez des personnes simples, qui, dans toutes leurs actions, s'appliquent à faire preuve de la délicatesse de conscience la plus considérable, et s'efforcent d'atteindre la perfection dans la mesure du possible, on rencontre sur toutes les questions du droit, une délicatesse qu'on chercherait en vain chez les jurisconsultes les plus célèbres. Là où la culture extérieure des classes élevées se manifeste au plus par un certain goût esthétique, là aussi on reconnaît chez le peuple la vraie formation du cœur par une grande délicatesse de sentiment envers la justice. Mais personne ne mettra en doute que là où le droit est puisé à une source purement artificielle et savante, la culture du droit est produite par les vues qui dominent généralement sur le juste et l'injuste.

Il ne peut donc y avoir aucun doute, qu'un développement de droit sain et profitable dépend, sinon tout entier de la morale publique vraie et intègre, comme le pense l'école historique, du moins en grande partie.

4. — Influence de l'ordre public sur la morale publique et sur le droit.

Par la restriction qu'il nous a fallu faire précédemment, nous avons déjà prévenu une mauvaise interprétation, qui consisterait à attribuer à la morale publique une importance prépondérante et une force législative proprement dite. Non ! l'homme n'a pas, pour sa conduite personnelle, l'autonomie que lui attribuent les philosophes du libéralisme, Kant et Fichte. L'humanité a encore bien moins le droit d'élever son action à la hauteur d'une loi générale. Ce serait faire une belle législation et un beau droit, que de vouloir attribuer à la morale publique une influence aussi décisive, que de vouloir surtout lui attribuer une indépendance complète ! Avec ce système, non seulement la formation du droit courrait le plus grand danger, mais la morale publique elle-même. Celle-ci cesserait d'être morale publique. Au moment même où on lui accorderait toute licence, elle deviendrait une arène, pour ne pas dire un champ de bataille d'arbitraire et de caprices, sur lequel les plus opiniâtres, les plus violents et les plus mauvais feraient la loi.

Notre intention a été de frayer un chemin à l'intelligence de la vérité si importante que, sans ordre public, une morale publique n'est pas possible. Comme il n'y a pas de droit public sans société publique organisée ; comme on ne peut parler d'une opinion d'école ou d'une doctrine d'école, si celle-ci ne représente pas une tendance entière, non pas dans une représentation officielle, mais une tendance approuvée de la totalité, de même on ne peut parler de morale publique là où il n'y a pas de communauté réglée, unie, complète et parfaite, communauté dans laquelle tous les membres sont solidaires les uns des autres, communauté qui approuve, expressément ou tacitement, ce que font les individus. Sans cette supposition, il y a, chez les individus, des coutumes, des mœurs et des dispositions, qui ne peuvent en aucune façon être attribués comme tels à l'ensemble, quand même ils se trouvent chez un certain nombre. S'il était

de tradition par exemple, que les employés d'une administration quelconque s'enrichissent par des détournements ou des actes de vénalité, on ne pourrait cependant pas dire que la malhonnêteté forme la morale publique dans cette administration. Mais si cela se pratique ouvertement, si personne ne s'en cache ; si un employé devient le maître de l'autre en cette matière ; si tous deux agissent en commun et partagent les profits ; s'il n'est pas même besoin de cacher tout cela à l'autorité qui les régit, c'est alors que s'applique ce que nous avons dit plus haut.

Il faut donc non pas précisément une prescription expresse, mais une pratique ou une entente commune, pour qu'on puisse parler de morale publique. En raison de cela, une telle morale n'est possible que dans une communauté publique, qui est ordonnée de façon à pouvoir être rendue responsable de ce qui se produit chez elle. Si elle se dissout complètement, ou si elle cesse d'être une organisation fermée, ayant son fonctionnement complet, alors disparaît d'elle-même l'idée de morale publique, de vertu et de péché publics, de faute et de responsabilité publiques. Or nous vivons maintenant, c'est incontestable, sous la domination d'une morale publique, dont la responsabilité pèse sur le milieu dans lequel elle règne. La société se chargerait par conséquent d'une grande faute, si elle ne voulait pas s'inquiéter du développement, ou pour mieux dire, de la décadence de la morale publique.

D'après ce que nous avons dit, elle se ferait doublement illusion ; elle ouvrirait la voie à la dissolution de la morale publique, et, par suite de cela, exercerait une influence pernicieuse sur le développement du droit.

On voit donc de nouveau quelle corruption contient l'idée d'un état basé seulement sur le droit. Cette idée est un vrai nid de serpents, suffisant pour donner le vertige à tout un pays. Le nom lui-même est déjà une contradiction. On ne peut le nommer ainsi, que parce qu'il est

le meilleur moyen de corrompre le droit. Il commence d'abord par se débarrasser de la religion et de la morale, pour rejeter ensuite le droit plus sûrement. Comment peut-il être encore sérieusement question de droit, si on enseigne avec Guillaume de Humbold que les violations de la morale, même de la morale publique, les empiètements sur le mariage, le trouble dans la vie de famille, ne le concernent pas? Alors l'état n'est plus une institution publique ayant pour but de favoriser la vie commune. Dans cette hypothèse, il perd toute raison d'exister, car par le seul fait qu'on laisse tout aller au hasard, et que c'est tout au plus si on réclame son secours pour tomber sur les partis en discussion, on n'a pas besoin d'état; un cadi mahométan de Bagdad, ou un mandarin bouddhiste, pourrait s'acquitter de ce rôle aussi bien que lui. Mais nous ne voyons pas qu'en pareil cas, il y ait place pour un droit sain.

Avec cette explication que la morale publique doit être exempte de toute contrainte, et affranchie de toute loi, le libéralisme, dont c'est la doctrine favorite, a révélé une fois de plus sa nature intime. Il ne peut imaginer aucune organisation publique sérieuse, à plus forte raison la supporter, car il ne vit que pour l'individualisme, et ne respire que pour lui. Même la religion est une affaire purement personnelle que les individus peuvent, selon leur gré, arranger avec Dieu et avec eux-mêmes. La nature de l'Église lui est aussi étrangère et aussi incompréhensible que celle de l'organisme ou de l'organisation d'ensemble. A plus forte raison il en est ainsi des domaines purement terrestres. L'usure, l'exploitation, l'entassement de richesses immenses dérobées aux biens communs, la dissolution de tout lien social, la concurrence entre individus isolés, le fait que l'un voyage comme un Crésus dans un char attelé de quatre chevaux, et que l'autre, travailleur affamé, se traîne péniblement, tout cela va de soi pour lui. Il ne peut se représenter une commu-

nauté membrée, ordonnée, organique, mais seulement un nombre plus ou moins grand de membres particuliers qui n'ont aucun lien intérieur entre eux, parce que c'est pur hasard s'ils habitent sur le même coin de terre, ou s'ils font partie de la même machine. C'est pourquoi, d'après la doctrine libérale, chacun fait ce qui lui plaît naturellement, sans s'occuper de ceux qui sont à côté de lui, ou du moins sans s'en occuper dans une mesure plus grande que celle que lui impose la stricte nécessité. Que d'autres gémissent d'être entravés dans la poursuite de leur droit, ou de voir sa conduite ébranler la tradition, ruiner la tranquillité, dissoudre la vie d'ensemble, tout cela ne l'émeut pas, car il ne connaît qu'une idée, celle de la liberté individuelle. Mais il étend celle-ci jusqu'à un degré où l'ordre public est parfois en péril, et où l'ordre public est souvent exploité au détriment du bien commun.

5. — Droit et solidarité.

Que personne ne dise que chez lui, ceci soit plus hasard que principe. Nous accordons volontiers qu'en beaucoup de cas, ce n'est pas par principe, parce qu'il n'est pas d'édifice doctrinal qui s'inquiète si peu des bases sur lesquelles il repose et de ses dernières conséquences que le libéralisme. Mais il ne s'agit pas des intentions de ce dernier, il s'agit de ce qu'il contient et des conséquences auxquelles il donne lieu. Or, il est la cause de la destruction de la juste conception du droit, et cela d'autant plus inévitablement qu'il nous oblige à dire, — consciemment ou non, nous ne savons, — qu'il part du principe que l'individu, considéré simplement pour lui, est affranchi de toute obligation envers la vie publique.

Ce point de vue explique aussi facilement l'action si funeste du libéralisme dans le domaine de la politique sociale. Il n'y a qu'à se mettre un instant devant les yeux le principe que nous devons considérer comme la clef pour pénétrer toutes ses vues, nous voulons dire le principe qu'il emploie si volontiers : « celui qui use de son

droit ne fait de tort à personne ». Il se rapporte en ceci au droit romain, et pense que si celui-ci pouvait parler ainsi, lui aussi en a bien le droit. Il n'a pas complètement tort, et montre par là qu'il est encore dominé par l'esprit païen. C'est vrai, le droit romain a de semblables sentences, mais il ne les applique qu'aux rapports juridiques privés des individus entre eux, et, même dans ce cas, il ne s'exprime pas d'une manière si catégorique et si exclusive qu'on le fait souvent maintenant (1). Il reconnait expressément la loi de l'équité, et admet qu'une exploitation du droit aussi inconsidérée que le libéralisme l'entend, doit conduire souvent à la plus grande injustice (2).

Pour la vie publique, le romain est loin de la concevoir d'une façon aussi individualiste. Sur ce terrain, il ne connaît pas de droit auquel n'est pas jointe l'obligation de se sacrifier entièrement pour le bien commun, quand la nécessité le demande. Le contraste est sans doute trop accentué, mais cela nous montre l'injustice avec laquelle l'esprit libéral se rapporte à l'antiquité.

La vérité est au milieu. Chaque droit donne d'abord, avant tout, à son possesseur, l'autorisation d'en tirer profit pour lui. Ce possesseur ne tient pas ce droit de

(1) On cite très fréquemment l'axiome : Qui suo jure utitur, nemimem lædit, ou : Quisquis suo jure utitur, nulli injuriam facit. (Vangerow, *Lehrbuch der Pandekten* (6) I, 624. — Binder, *Novus thes. adagior. lat.* 2856. — Wander, *Deutsches Sprichwœrterlexicon*, III, 1535, n° 331). On le ramène aussi à une prétendue « regula juris », sans dire laquelle. Mais nous doutons que, donné sous cette forme, il soit conforme à l'esprit du droit romain lui-même, où il se trouve ainsi énoncé : Non videtur vim facere, qui suo jure utitur (*Dig.*, 50, 17, l. 155). Il y a donc évidemment présomption qu'en pareil cas, aucun acte de violence n'est commis. Mais on peut donner aussi la preuve contraire. Le mot « videtur » dit seulement que, sans cette preuve du contraire, l'idée de violence ne peut se présenter à l'esprit. Et parfois, il y a bien des manières de faire du tort en dehors de la violence. *Dig.* 50, 17, l. 151, dit seulement : Nemo *damnum* facit nisi is, qui id facit, quod facere jus non habet, et l. 55 : Nullus *videtur dolo* facere, qui suo jure utitur. *It. Dig.* 8, 2, l. 9 ; 39, 2. l. 24, § 12 ; 39, 3. l. 21. Le principe en question se trouve plutôt *Dig.* 39, 2. l. 26.

(2) *Dig.* 50, 17, l. 206. Terent., *Heaut.* 4, 5, 48 (796). Cicero, *Off.*, I, 10, 13. Columella, I, 7.

l'état ; mais il l'a en vertu de sa nature et de la volonté de Dieu. Ce droit, il le possède non pas pour son avantage unique et exclusif. De même qu'il n'a pas été créé comme une personnalité isolée, mais pour la société ; de même que ses forces personnelles lui constituent des obligations envers la société, de même son droit. Il n'y a pas de droit ni de propriété que l'individu puisse exploiter uniquement pour lui seul, selon son bon plaisir ; mais il doit toujours en faire un tel usage, que même le tout auquel il appartient comme une partie, comme le membre appartient au corps, en reçoive un avantage soit direct soit indirect. Si ce principe n'avait pas été nié si effrontément par le libéralisme ; si ce système n'avait pas violé d'une manière si flagrante le principe du vrai socialisme, c'est-à-dire l'obligation publique commune, ou, en d'autres termes, la solidarité, le faux socialisme ne se lèverait pas, dans une réaction autorisée en apparence, comme un fantôme rouge, comme un démon vengeur, pour protester contre la négation des principes de droit les plus fondés aux yeux de la Société.

Cette conception de droit souverainement importante s'est toujours conservée, notamment dans le droit germano-chrétien. Celle-ci voit dans chaque capacité juridique, dans chaque puissance, dans chaque possession, un fief de Dieu, dont nous sommes responsables devant lui (1). « Tous, tant que nous sommes, y est-il dit, nous administrons comme des fiefs les biens de notre aimable Dieu et Seigneur (2) ».

D'après cette conception, la base du droit est donc le plein pouvoir que Dieu a donné d'utiliser n'importe quel titre à la possession, et d'user à son gré d'une propriété, mais plein pouvoir qui a été donné premièrement pour la fin morale établie par Dieu, et qui est limité d'un côté par l'engagement que chacun prend ainsi vis-à-vis de Dieu,

(1) Eichhorn, *Deutsche Staats und Rechtsgesch.* (5) II, 344 sq.
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 101).

d'un autre côté par la surveillance que Dieu exerce sur lui (1).

Du principe fondamental du droit romain, que chacun doit s'isoler du monde tout entier, par l'usage complet de son droit, ne pas tenir compte des autres, et se construire pour ainsi dire un propre monde, comme une forteresse sur pied de guerre (2), il n'en est pas question dans le droit allemand. Et ce serait complètement impossible dans le cas présent (3). Car ici tout droit et toute puissance ne découlent pas d'une puissance spirituelle ou corporelle supérieure, mais d'une souveraineté morale, qui ne demeure morale qu'autant qu'elle tient compte de la fin pour laquelle elle a été donnée (4). Il est vrai qu'il est encore dit ici : Le droit doit rester droit ; mais cet axiome est immédiatement suivi du principe restrictif : Le droit reste droit, tant qu'on ne le dénature pas ; excès de droit est injustice (5). Mais il y est dit pareillement que quelqu'un peut aussi faire du tort avec son propre bien (6).

Pour éviter cela, chaque droit particulier est limité par deux droits, celui du prochain et celui de l'ensemble (7). L'utilité personnelle et l'utilité générale, le droit propre, le droit étranger, et le droit du tout doivent être garantis ici dans la mesure du possible. Or telle est aussi l'idée chrétienne de la solidarité. Il ne suffit pas que quelqu'un ne fasse pas de mal à son prochain ou à la communauté à laquelle il appartient ; chacun doit de plus estimer et favoriser le droit d'autrui comme le sien propre. Il doit pareillement s'abstenir de pousser trop loin son droit, dans le cas où cela porterait préjudice au bien d'autrui, car au moment où son droit empiète

(1) Gierke, *Genossenschaftsrecht* II, 36, 127, 130.

(2) Se invicem circumscribere (Dig. 19, 2, 1, 22, 3).

(3) Ahrens, *Jurist. Encyclop.*, 532.

(4) Schmidt, *Der princip. Unterschied*, I, 219 sq. 224, 227, 238. — Ahrens, *Encyclop.*, 168, 534 sq. 538 sq. Zœpfl, *Deutsche Rechtsgesch.* (4) III, 140. Janssen, *Gesch. d. d. Volkes* (4) I, 397 sq.

(5) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* 4 sq. (I, 93, 91, 73).

(6) *Id. Ibid.*, 365, (7, 470). — (7) Thomas, 1. 2, q. 96, a. 6.

sur le droit des autres, il commence tout au moins à devenir litigieux et contestable. Le droit romain, pour lequel la lettre est tout, les hommes rien, lui permet de couper un morceau du prochain, dans les cas où c'est le seul moyen de faire valoir son droit sur lui (1). Mais la conception chrétienne, et nous pouvons bien dire naturelle du droit, n'agit pas ainsi. D'après elle, l'homme n'est pas pour la loi ; mais le droit, alors même qu'il n'existe pas à cause de l'homme, est cependant donné pour l'homme. Il doit être interprété pour lui, non par égard pour tel ou tel individu, mais toujours en vue de la totalité.

La conception kantiste, que le droit est l'adversaire de la liberté naturelle répond tout à fait à l'idée morte de droit du stoïcien. D'après celle-ci, chacun aurait la liberté pour tout ; quelqu'un ne devrait renoncer à son droit que pour ne pas troubler la tranquillité publique et pour ne pas empêcher les autres de vivre. Mais le droit reste toujours le droit, quand même on ne pourrait l'utiliser immédiatement. D'après la conception chrétienne, c'est le contraire, il ne reste plus rien du droit. Ici, le droit, par sa nature, repose sur la personne (2), et n'est pas séparable de ses obligations morales. Le droit ne va que jusqu'où son possesseur n'empêche pas d'autres, qui le possèdent au même titre que lui, d'exercer le leur. Celui qui en jouit ne bénéficie de ses avantages que lorsqu'il n'approche pas de trop près des droits des autres ou de la totalité. Dès que le cas se présente, il n'a pas, comme on pourrait le croire, l'obligation d'abandonner quelque chose de son droit ; mais c'est son droit lui-même, qui cesse alors d'être droit (3).

D'ailleurs, toute autre est la doctrine chrétienne de l'équité, dont nous avons parlé précédemment (4). Celle-ci conseille à chacun, sans l'y obliger sous peine de

(1) *La loi des XII Tables*, chez Aulu-Gelle 20, 1.
(2) Cf. Conf. VII, 8 ; XI, 5.
(3) Haulleville, *Définition du droit*, 90 sq. — (4) VIe vol. XVIII, 9.

péché, de ne pas pousser le droit jusqu'aux extrêmes limites, disant qu'il est meilleur d'abandonner quelque chose de son droit, par douceur et condescendance. Ainsi fit saint Paul, pour ne pas être à charge aux autres, quoiqu'il fût convaincu que le droit était de son côté (1).

6. — Droit et autorité publique.

De tout ceci résulte que le droit n'est pas chose si facile à déterminer, et qu'il est encore plus difficile de le revêtir d'une forme dans laquelle il soutienne l'individu et favorise l'ensemble. Bien des siècles avant le politiqueur d'estaminet de Holberg, chaque maître tailleur et cordonnier pensait que la question serait vite tranchée si on le consultait. C'est pourquoi nous ne pouvons pas trop blâmer nos modernes dynamiteurs ni les socialistes, par ce que, en cette matière, ils ne s'élèvent pas au-dessus des vues bornées d'autrefois. Mais il y a déjà beaucoup de chaudronniers et de serruriers qui sont montés à l'Hôtel de ville, et qui ne sont pas devenus plus prudents en descendant les marches de l'escalier. C'est aussi ce qui a souvent lieu chez les jurisconsultes savants. Oui, l'esprit le plus perspicace peut faire de graves erreurs dans des questions si complexes. Comment confier alors au premier venu le soin de fixer ce qui est juste ou injuste, non seulement dans les relations entre les personnes privées, mais entre les classes, les états et les peuples? Nous savons, et nous l'avons dit plus haut, que dans les questions de droit, une conscience délicate choisit plutôt la mort que l'injustice ; un esprit qui n'a que Dieu et son bon plaisir devant les yeux ; un cœur qui ne cherche que la perfection, voient avec plus de perspicacité que l'intelligence de l'homme de droit. Mais où trouverons-nous ces conditions préliminaires ? Qui nous garantit que là où l'avantage et l'utilité personnels, qui troublent même les meilleurs esprits, élèvent la voix, ce soit seulement pour dire la vérité ? Et supposé même

(1) I Cor. VI, 12 ; VIII, 13 ; IX, 4 sq. ; X, 22. I Thess. II, 7. II Thess III, 9 ; Cf. Rom. XIV, 1 sq.

que nous adjugions au peuple, aux masses, toutes ces conditions préliminaires, sans tenir compte des côtés défectueux, il leur manquera la capacité de donner à ce qu'ils reconnaissent pour le droit, une définition d'après laquelle les hommes puissent régler leur conduite. Oui, on trouve chez un homme du peuple resté intègre, un sens exquis pour le droit; mais il faut une grande habileté pour savoir ce qu'il pense, et une prudence excessive pour ne pas donner à ses pensées une forme étrangère, quand on l'aide à les exprimer. Rien n'est plus facile que d'induire en erreur un homme simple dans les questions de droit, dès qu'on veut lui faire préciser ce qu'il sent. De là, la facilité avec laquelle on peut le tromper dans les élections, de là le fait que les gens les plus honnêtes expriment avec la meilleure bonne foi du monde, leur opinion en faveur de personnes et de choses qui sont loin d'avoir leur sympathie. C'est pourquoi on rencontre chez ces hommes du peuple, qui ont une exquise délicatesse de conscience dans les questions sociales et juridiques, une répugnance marquée pour les votes ou pour les rigides formules de droit, ou, comme ils ont coutume de dire, pour les roueries avocassières. Plus un peuple est empressé à voter les lois et les changements de constitution, plus les gens ordinaires trahissent l'esprit avocassier, plus on peut remarquer aussi que le sentiment de droit, et même la capacité de faire le droit et de le comprendre, a disparu de chez lui.

Mais il s'agit en outre d'exécuter le droit; et c'est ici que surgissent les plus grandes difficultés. S'il est déjà si difficile pour ce monde, dont le libéralisme exprime l'esprit de la façon la plus exacte, de reconnaître que le droit est quelque chose de plus que l'autorisation d'employer la puissance uniquement comme le dicte l'égoïsme, que dire alors de cette perspective que, dans l'observation, le droit de l'individu s'arrête à l'endroit où il porterait atteinte au droit d'autrui et à celui de la totalité? Nous voudrions juger les hommes d'une ma-

nière aussi favorable que possible dans des choses où il s'agit de droits propres et étrangers, où le mien et le tien sont en jeu ; mais la parole d'Aristote demeure éternellement vraie : « Chacun fait ce qui lui plait, quand il le peut (1) ; dès que quelqu'un est en possession de la puissance, il devient un tyran (2) ».

Pour ce qui est de la vie publique, non seulement les relations réciproques des peuples, mais aussi les relations entre individus et classes, le présent nous convaincra de mensonge, si nous disons qu'on peut lui appliquer ces paroles, que Velleius Paterculus a écrites sur les rapports de Rome et de Carthage : « Pendant l'espace de cent quinze ans, il n'y eut entre les deux peuples qu'hostilités déclarées, préparatifs de guerre, ou paix infidèles. Jamais Rome, même lorsqu'elle eut assujetti le monde entier, n'espéra de repos tant que Carthage serait debout, tant que son nom ne serait pas éteint. Il est trop vrai que l'animosité née de longues querelles survit à l'inquiétude qu'elles ont inspirée et résiste même à la victoire. Ce qu'on a longtemps détesté ne cesse d'être odieux qu'en cessant d'être (3) ».

En pareilles circonstances, il n'y a qu'un seul moyen de donner au droit une expression qui lui réponde en quelque manière, de conserver son rapport avec l'ordre public et l'utilité publique, de contribuer à le faire connaître parmi les hommes, c'est l'établissement d'une autorité publique, qui seule ait la capacité de déterminer ce qui est droit, et le devoir de veiller à son observation. Parler de droit, et ne vouloir laisser subsister aucune autorité, c'est ou jouer avec les mots, ou faire preuve d'ignorance complète de ce qu'est le droit, et de son rôle dans l'humanité. Le libéralisme ne pourrait pas être l'école de la suppression du droit, pour laquelle il se fait partout passer, s'il n'était pas l'ennemi juré de toute autorité sérieuse. Mais là où il existe encore

(1) Aristot., *Pol.* 5, 8 (10), 18. — (2) *Id. Eth.*, 5, 6 (10), 5.
(3) Velleius Paterc., 1, 12.

un sentiment de droit, là existe aussi le respect de l'autorité qu'on peut, à coup sûr, prendre comme échelle indiquant à quel degré le zèle pour le droit est enraciné chez un homme ou chez un peuple. On ne contestera pas aux Romains d'avoir été un peuple de droit; c'est pour cela qu'ils nous ont laissé ces précieuses paroles : « Vous voyez d'abord quelle est la puissance du magistrat : il préside, il prescrit tout ce qui est juste, utile, conforme aux lois. Les lois commandent aux magistrats, comme les magistrats au peuple ; et l'on peut dire avec vérité que le magistrat est la loi parlante, et la loi, le magistrat muet. Or, rien de si conforme au droit, aux lois de la nature, — et ici j'entends la loi et rien autre chose, — que l'autorité, sans laquelle familles, villes, nations, le genre humain tout entier, l'univers enfin ne peuvent subsister: car si l'univers obéit à Dieu, à lui sont soumises et la terre, et la mer ; et la vie de l'homme dépend d'une loi souveraine qui la gouverne (1) ».

7. — Conscience publique, condition d'une saine situation sociale.

Puisse notre époque apprendre de nouveau à prononcer ces parole du fond du cœur, et avec le même sérieux que l'a fait l'illustre romain ! Oui, c'est un beau vœu, auquel nous souscrivons volontiers, que le sentiment public du droit s'étende à la conscience publique. On ne peut certes pas imaginer une situation plus heureuse pour la société, que d'avoir tellement à cœur l'amour du droit et de la communauté, qu'elle remplisse toutes ses obligations individuelles et publiques par motif de conscience, sans chercher d'autres moyens. De telles situations se sont déjà vues, au moins dans une certaine mesure. C'était à des époques, où de toutes les chaires et de toutes les tribunes, on apprenait au peuple à considérer comme un devoir sacré de conscience, l'observation de la loi, quand toutefois celle-ci était l'expression du droit, c'est-à-dire quand elle concordait avec la voix de la conscience (2). Ce qu'il faut

(1) Cicero, *Leg.* 3, 1. — (2) Thomas, 1, 2, q. 16, a. 4.

donc aujourd'hui, c'est que les législateurs exercent de nouveau leurs obligations au nom de Dieu, que l'autorité apprenne à considérer sa puissance comme un écoulement de l'ordre divin, que les peuples soient formés et astreints à remplir les obligations de la vie publique, comme étant des obligations envers Dieu, et tenus de les accomplir comme telles, que le droit et la loi, l'état et la société, l'autorité et les peuples marchent dans le service de Dieu. Nous verrons alors renaître un ordre public, universellement uniforme, universellement reconnu et protégé ; nous aurons de nouveau une vie publique saine.

DIXIÈME CONFÉRENCE.

LE DROIT ET L'ORDRE DIVIN.

1. Unité de la législation romaine et disposition de l'état envers la religion. — 2. L'éloignement de la religion ruine l'unité et la stabilité du droit et de l'état. — 3. L'unité dans l'ordre du droit et de l'état n'existe que quand la religion est au premier rang. — 4. La stabilité dans l'organisation du droit n'existe que par la subordination de ce dernier à l'ordre divin. — 5. La sécurité du droit impossible sans droit divin. — 6. L'accomplissement d'une loi sanctionnée par Dieu, n'est possible que par une impulsion intérieure de la conscience. — 7. L'ordre du monde ne peut se maintenir que par son union avec l'ordre divin.

1. — Unité de la législation romaine, et disposition de l'état envers la religion.

L'antiquité romaine était, sans contredit, supérieure aux temps modernes dans l'art de donner des lois et de former un état vigoureux. Ce ne peut donc être ni déshonorant ni préjudiciable pour nous, que d'aller à son école pour y recevoir cette double leçon, d'autant plus que nous prenons les Romains et les Grecs comme modèles en beaucoup d'autres matières où leur supériorité n'est pas aussi bien établie qu'ici. Or, si nous demandons aux grands politiques et aux grands législateurs de Rome, où leur peuple a pris son art et sa force politiques ; si nous leur demandons qu'elle est, à leur sens, la condition essentielle pour donner au droit une formation utile et à l'état un développement avantageux, nous obtenons partout la même réponse : la source de la force pour un peuple, l'origine du droit, la règle sur laquelle est basée la législation, la garantie de l'ordre public et de la paix, le gage de pérennité pour la société, le secret qui explique la force invincible d'un état, sont, d'après leur conviction inébranlable, la foi en Dieu, l'obéissance à sa volonté, l'accomplissement des devoirs religieux.

Au premier rang, se trouve Cicéron qui, comme nous

l'avons déjà vu, tient si ferme pour cette conviction, et l'exprime en termes si précis, que nous avons tout motif de demander à ces érudits modernes qui jettent feu et flamme contre les doctrines théologiques relatives au droit et à l'état, si jamais un théologien chrétien a prêché d'une manière aussi incisive que lui, Dieu et la regeion aux hommes d'état.

D'autres politiques romains, dont les convictions religieuses personnelles sont moins profondes, ne se prononcent pas d'une manière moins catégorique sur la nécessité d'un lien étroit unissant l'état et la religion, la vie publique et la vie religieuse, quand ils parlent en vertu de leur charge et au nom de la société ancienne. C'est ainsi que Pline le Jeune, dans son célèbre panégyrique de l'empereur Trajan, qu'il prononça étant consul, devant l'assemblée du Sénat, débuta par ces paroles solennelles : « Pères conscrits, c'est une sage coutume que nous ont transmise nos ancêtres, de consacrer nos discours comme nos actions, en invoquant d'abord les immortels, puisque l'assistance, l'inspiration des dieux et les honneurs qu'on leur rend, peuvent seuls assurer la justice et le succès des entreprises humaines. Et qui doit être plus religieux observateur de cette coutume qu'un consul? Et en quelle occasion y doit-il être plus fidèle, que lorsque, par l'ordre du Sénat et au nom de la république, il est chargé d'offrir des actions de grâces au meilleur de tous les princes? (1) »

Chez les Romains, il faut le reconnaître, de semblables expressions ne sont pas de vains mots ; elles expriment la véritable conviction qui les animait. Il peut se faire que leur religion personnelle ait été souvent très défectueuse, mais là où il s'agissait de placer l'état sous la protection divine et d'implorer sur lui la bénédiction d'en haut, ils prenaient la chose au sérieux, et, comme on dit vulgairement, n'entendaient pas la plaisanterie

(1) Plin., *Panégyr.*, 1.

relativement à ceux qu'on soupçonnait de saper, n'importe comment, la religion de l'état. L'histoire des persécutions contre les chrétiens en est la preuve la plus frappante. Par contre, il faut reconnaître aux lois et aux institutions d'état des Romains, quelques préventions qu'on ait contre leurs défauts, l'avantage d'être d'une seule pièce. Elles résultaient du même esprit : l'intention qu'ils avaient d'exprimer par elles la volonté divine éternelle, des mêmes efforts, qui étaient de former et d'adapter chaque partie du grand édifice de l'état, de telle façon que le tout fut digne de la bienveillance et de la protection divine.

2. — L'éloignement de la religion ruine l'unité et la stabilité du droit et de l'état.

Aujourd'hui tout est changé. Les états monarchiques ou républicains tiennent peut-être encore aux concordats, parce qu'ils leur offrent un point d'appui commode pour exercer leur souveraineté sur l'Eglise et sur la religion. Mais se subordonner à la religion est une pensée qui ne vient à l'esprit d'aucun d'entre eux, parce que chacun d'eux se déclare non seulement indépendant à l'égard des dogmes, des canons et de la discipline de n'importe quelle église (1), mais de toute religion en général (2). Sans doute au fond, l'état désire pouvoir faire appel à la religion en face des masses, parce qu'elle est, comme dit Montesquieu, « le seul frein qui puisse retenir ceux qui ne craignent pas les lois humaines (3) ». Mais lui accorder seulement la liberté suffisante pour moraliser la foule, voilà ce qu'il ne peut admettre.

Aussi les conséquences n'ont point tardé à se faire sentir. Dans l'antiquité et au moyen-âge, un esprit d'unité et de logique pénètre les institutions comme les lois de l'état. Les législations modernes au contraire se distinguent toutes par un caractère véritablement cosmopolite, ou, pour mieux dire, éclectique, et, par suite, elles se font remarquer aussi par le manque d'unité et

(1) Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, V, 569. — (2) *Ibid.*, VIII, 580.
(3) Montesquieu, *Esprit des lois*, XXIV, 2.

de stabilité. Le droit commun se compose partout de tant de parties que souvent il est difficile de dire quel droit prédomine, du droit étranger, national, ancien ou moderne. Depuis que Montesquieu a tellement charmé les temps modernes par sa vénération pour les institutions anglaises, l'importation des institutions de droit étranger est devenue une mode. A une époque plus rapprochée de nous, Herbert Spencer et toute son école ont poussé la prédilection pour le droit étranger à un tel degré, que souvent c'est moins le droit romain que nous lisons, que le droit des Hottentots et des Achantis, des choses en un mot, qui, comme le dit Walter, appartiennent aux descriptions de voyages, mais non à la philosophie de droit (1).

Il en est de même de l'art politique, de la diplomatie et de la politique extérieure. Un recueil de roueries, exhumées du panier à papier de finauds anciens et modernes, est le plus pratique que nous puissions trouver. Il ne faut pas compter sur les principes, et bien moins encore sur l'esprit de suite. Un exemple frappant nous en est offert dans les principes généraux d'état (2), exposés par Zachariæ, dans son magnifique ouvrage sur l'état, le plus ingénieux, le plus riche en pensées et le plus complet des guides politiques que notre époque ait produits, une œuvre qu'on n'a pas comparée à tort au *Cosmos* de Humboldt.

On y trouve satisfaites d'une manière surprenante toutes les exigences qu'on peut désirer en cette matière, même les plus élevées ; et cela d'autant mieux qu'on s'y applique plus assidûment. Une cependant fait exception, c'est celle qui porterait sur des principes et un esprit d'ensemble. L'auteur sait tout ; partout il est à l'aise, domine parfaitement sa matière et l'expose supérieurement. Mais avec toute cette érudition, il n'arrive pas à un résultat qui est le principal : la solidité, l'unité

(1) Walter, *Naturrecht* (1), 64.
(2) Zachariæ, *Vierzig Bücher vom Staat,* (2) II, 238 sq.

et la clarté. Même là où il dit des choses vraies, on sent involontairement qu'on est en présence d'un avocat qui, dans ce cas, défend par hasard une opinion juste sur le droit, mais qui présenterait le contraire avec autant de perspicacité éblouissante s'il y avait intérêt.

Loin de nous la pensée de jeter, par cette critique, la pierre au caractère du grand savant. Nous considérons les côtés défectueux de son œuvre, non comme des défauts personnels, mais comme le résultat et le résumé des faiblesses qui s'attachent en général à l'enseignement moderne de droit et d'état, enseignement dont il est un illustre représentant. S'il est si digne d'admiration par le talent avec lequel il aligne les contrastes et les contradictions d'où il ne peut sortir, pose comme un sphinx des énigmes mystérieuses qu'il est impuissant à résoudre, c'est précisément par là qu'il fait preuve d'être le représentant le plus parfait, l'incarnation vivante de la diplomatie et de la politique moderne.

3. — L'unité dans l'ordre du droit et de l'état n'existe que quand la religion est au premier rang.

Mais nous ne voulons point plaider par là non plus la cause de cette tendance stérile et inutile, qui a été introduite par Wolff et par Kant dans l'enseignement de droit et d'état, nous voulons dire cette tendance qui s'est proposé de ramener, en violentant la philosophie, toutes les lois isolées à un principe dernier, universel, et de les en faire dériver. On ne peut assez redire la violence avec laquelle les sciences de droit et d'état furent maltraitées à cette époque, combien elles furent cultivées d'une manière vide et inintelligente, parce qu'on croyait pouvoir parer au manque d'unité intérieure qu'on ressentait amèrement, par un squelette extérieur du prétendu développement scientifique, exécuté jusque dans les plus petits détails avec une régularité minutieuse. Avec cela on ne fit qu'expulser le dernier reste de vie sans introduire l'unité. On peut arriver par ce moyen à un ensemble scientifique, et néanmoins être bien éloigné de la transparence, de la profondeur

et de l'harmonie du tout. Zachariæ qui, plus que personne est plein de l'esprit que nous venons de dépeindre, esprit de philosophie de droit kantiste, en est précisément une preuve. Mais ce n'est pas en faisant de la logique à outrance qu'on met de l'unité dans la science, ou même dans la culture du droit et de la politique ; c'est encore moins en faisant abstraction de tout ce qui a rapport à la vie réelle. Il n'y a qu'un esprit réfléchi qui soit assez fort pour percer tout ce qui est extérieur et savoir se soumettre, qui puisse arriver à ce résultat. Ceci étant supposé, la richesse, la variété et l'étendue des questions traitées ne sont point un obstacle à l'unité. Le corps humain est composé de milliers de parties qui forment un tout parfait, parce que toutes sont sous la souveraineté d'une seule et même âme.

Cette considération nous frappe très vivement, quand, de cette série d'ouvrages chrétiens sur l'art de la législation et du gouvernement, dont les XVIe et XVIIe siècles étaient si riches (1), nous extrayons le livre qui, plus que tous les autres, a été dicté par la pratique et écrit pour la pratique de la vie d'état, le « Guide des princes chrétiens » de Saavedra. En science politique et en érudition profane, ce livre n'est pas moins riche que celui du savant moderne que nous venons de citer. Outre cela, l'auteur possède un trésor inépuisable d'expérience personnelle sur le mécanisme de la politique. Ayant passé une grande partie de sa vie dans une époque très mouvementée, dans une situation des plus hautes et des plus influentes, parmi les peuples les plus divers, il avait été à même de recueillir d'abondantes observations. Il eut sans doute pu être un peu plus sobre dans l'emploi de sa science, mais bien qu'il pèche par prolixité, défaut commun au XVIIe siècle, et qu'il ne puisse pas même prétendre à l'unité scientifique telle

(1) Mentionnons seulement comme exemples, les œuvres d'Isolani, de Javellus, d'Osorius, de Pierre Grégoire, de Ribadeneira, de Contzen.

qu'on la conçoit aujourd'hui, il laisse néanmoins l'impression bienfaisante d'un tout bien conçu. En lui règne un esprit d'ensemble qui le pénètre du commencement à la fin, qui anime tout d'une force supérieure, même ce qui semble ne pas se rattacher nécessairement à la question ; et tout cela, l'auteur sait l'adapter à l'utilité de la fin commune. En d'autres termes, ce livre est foncièrement écrit dans le sens religieux, et, pour cette raison, il est, malgré sa prolixité, ou pour mieux dire, précisément à cause d'elle, une preuve convaincante qu'il est facile à l'esprit chrétien de mettre de la clarté et de l'unité dans les confusions de la vie publique, et de résoudre d'une manière uniforme et à un même point de vue, toutes ces questions concernant la science du droit et du gouvernement. C'est pourquoi encore aujourd'hui, l'œuvre inspire une admiration sincère, même à ceux qui ne partagent pas les vues de l'auteur, car personne ne peut nier qu'il ait accompli la tâche qu'il s'était imposée, c'est-à-dire de peindre, dans un tableau harmonieux, la science du gouvernement tout entière qui, autrement, est une confusion indescriptible par suite des contradictions en apparence inconciliables qu'elle contient (1). Qu'il nous soit permis d'affirmer ici que ce mérite est dû moins à l'auteur qu'à la théologie dont il a sauvegardé si fidèlement les droits en cette matière, en la présentant comme l'âme du droit et de l'état (2).

Aujourd'hui, on reconnaît avec raison que le manque d'unité dans le droit et d'union dans l'état est une plaie de notre vie publique. Mais plus les esprits clairvoyants sont unanimes à se plaindre, moins ils s'entendent sur la provenance de cette lacune et sur la manière de la faire disparaître. Si les uns croient avoir tout fait quand ils ont glorifié Schelling comme le grand rénovateur de la société, parce qu'il a saisi l'occasion de donner une

(1) Saavedra, *Idea principis* c. 61, 62. — (2) *Ibid.*, c. 24.

nouvelle expression à la vieille conception chrétienne d'état organique, les autres ne voient de salut que dans la centralisation la plus impitoyable, et dans l'absorption de toute activité indépendante chez les membres, par le tout de l'état. En attendant, nous faisons quantité de lois, et nous cherchons à remédier aux besoins les plus criants par des codifications toujours nouvelles. Mais avec des mesures de violence, et avec une augmentation de prescriptions, on n'arrive pas plus à l'unité de pensée et d'action qu'en poussant des rugissements de colère de ce que le christianisme nous a empêché de former notre vie publique d'une seule coulée, comme cela eut lieu chez les anciens, Eh bien non ! le christianisme n'est pas un obstacle là contre ; au contraire, il serait aujourd'hui le plus sûr moyen pour atteindre ce but. Seulement il faudrait lui accorder une influence aussi prépondérante sur notre monde que les Romains en ont accordé à leur religion sur le leur. Le salut pour nous ne consiste pas à traîner sur le sol chrétien, que nous ne pouvons pas anéantir, le plus grand nombre de fragments possibles de l'édifice ruiné de l'antiquité, mais à laisser agir librement un esprit commun. Or, aujourd'hui celui-ci ne peut être autre que l'esprit chrétien. Si nous l'élevions de nouveau à la place qui lui est due, la belle pensée de Schelling, ou plutôt du christianisme sur l'organisme social pourrait alors se réaliser, et cela pour le plus grand bien de l'humanité.

4. — La stabilité dans l'organisation du droit n'existe qu'en le subordonnant à l'ordre divin.

Il en est de même de la stabilité si désirable. Nous sommes entrés dans une période de changements et d'expérimentation de lois et d'institutions publiques telle, que nos codes éclipsent les journaux de mode des dames du monde. Mais s'agit-il ici de choses aussi indifférentes qu'est la mode ? Ou, voulons-nous habituer les peuples à traiter le droit et l'état comme leur habit ou leur chapeau ? En tout cas, s'ils le font, nos jurisconsultes et nos hommes d'état n'auront pas le droit de s'en plaindre, car ils traitent le droit avec autant de dé-

dain que si c'était un animal ou une plante, qui varie selon les climats, sous lesquels elle vit, une plante qu'on regarde comme indispensable dans un endroit, mais dont on se passerait parfaitement ailleurs. Aussi, depuis que Montesquieu a acclimaté dans la science moderne cette opinion déjà représentée par Pascal, il est presque de bon ton dans la science du droit et d'état, de concevoir les lois uniquement comme le produit du sol, du climat, et du genre de vie d'un pays. Or pourquoi les peuples tiendraient-ils encore à des institutions légales quand nos savants, avec Montesquieu, expliquent l'esprit des lois par les mamelons des langues de moutons, lesquels, variant selon la température, leur servent de preuve comme quoi les situations climatériques transforment les idées de bien et de droit? (1).

Il n'est pas étonnant qu'avec de tels principes, nous changions aussi souvent les lois que nous les augmentons démesurément, deux choses qui sont également nuisibles selon le témoignage de l'expérience. Depuis Aristote (2) jusqu'aux temps modernes, il n'y a sans doute pas un philosophe de droit, pas un savant illustre versé dans la science du gouvernement, qui n'ait manifesté ses scrupules en cette matière. Nous ne voulons pas parler des théologiens en tout temps disposés au conservativisme (3). Le sentiment naturel qu'on a pour le droit est cependant d'accord avec eux. « Tel nous avons reçu, tel nous vous rendons, avaient coutume de dire nos ancêtres. On peut rejeter de vieilles chaussures, mais non de vieilles coutumes. Ancienne coutume est plus forte que lettre et sceau. On ne doit pas changer de place d'anciennes bornes. Des choses nouvelles nécessitent, il est vrai, des droits nouveaux, mais le droit nouveau commence là où est resté l'ancien. De nouvel-

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, XIV, 2.
(2) Aristot., *Pol.* 2, 5 (8), 10 19 Cf. *infrà*, XIX, 2.
(3) August., *Ep.* 54 *n.* 6. Thomas 1, 2. q. 97; 9. 95, ad. 1 ad. 2. Contzen, *Pol.* 5, 11, 13.

les lois sont suivies immédiatement de nouvelles fraudes. Plus il y a de lois, plus il y a de vices. Plus il y a de lois, moins il y a de droit. Moins il y a de lois, meilleur est le droit » (1).

Ces vues nous font sans doute hocher la tête. Avons-nous raison, c'est une autre question. Chacun sait qu'il ne faut pas se bercer d'espérances trop favorables pour la formation du caractère d'un jeune homme, qui grandit au milieu de situations qui amènent chaque année avec elles de nouveaux maîtres, de nouveaux plans d'études, de nouvelles méthodes. Personne ne voit non plus dans le changement continuel de lieu et d'occupations une preuve qu'un homme est bien, qu'il a trouvé sa voie, et qu'il marche sur le chemin de la vérité, de la paix et du succès. Devons-nous alors considérer comme un bonheur pour le peuple ce que nous déplorons et blâmons comme un mal chez les individus, dans l'éducation et dans la vie de famille? Si ceux-ci ont constamment les armes à la main, et veillent sans cesse à la frontière en face de l'ennemi menaçant; s'ils passent alternativement d'une paix incertaine à la guerre, et de la guerre aux préparatifs de guerre, c'est une situation qui n'est rien moins que favorable aux progrès de la formation de l'esprit et du cœur. Le danger extérieur pousse cependant les hommes à s'unir intérieurement. Mais, si au sein des nations, un parti est sans cesse en lutte avec l'autre ; si celui-ci traîne dans la boue ce qui est sacré pour l'autre ; si, ce qui est pis encore, tout ce sur quoi on prêtait serment hier doit être considéré aujourd'hui comme vieilli et méprisable ; si on doit jurer aujourd'hui par ce qu'on a combattu hier comme une excroissance de folie et d'abomination, quel bien peut en résulter pour le caractère du peuple et la situation publique? Si l'on a dit déjà avec raison des révolutions relatives aux formes extérieures d'état, que la première

(1) Graf und Dietherr, *Rechtssprichwœrter*, 1, 117, 135, 141, 143, 217, 218, 221, 223, 226, 227.

en entraîne toujours une série de nouvelles à sa suite, ceci doit s appliquer doublement à la pire des révolutions, savoir la révolution concernant les lois de la pensée et les institutions légales.

Par là s'explique facilement la situation sur laquelle nous gémissons maintenant. Le caractère conservateur des peuples, la garantie d'un avenir paisible, ont complètement disparu. Le seul fait qu'un parti s'attache à ce qui existe suffit pour que l'autre travaille à le démolir. On ne change pas par la raison que les institutions antécédentes ne paraissent plus utilisables, mais seulement pour faire de nouveaux essais, et pour ne pas avoir l'air de rester en arrière du mouvement de l'époque. On crée de nouvelles lois parce qu'on ne connaît pas de meilleur passe-temps, parce qu'on craint que le sang ne se caille chez les peuples, ou qu'on ne soit obligé de suivre ce qu'on a établi, peut-être aussi pour que l'exécution de toutes ces lois ne soit pas une preuve de leur inutilité. Ici donc aussi, les extrêmes se touchent. L'américain du sud est sans cesse en déménagement. D'une pièce de sa maison, il passe constamment dans une autre, parce qu'il est trop paresseux pour réparer la partie détériorée. C'est ainsi, qu'après avoir fait le tour de sa demeure, il est obligé de rendre habitable la pièce qu'il occupait en premier lieu. Nous aussi, nous changeons continuellement d'habitation, par suite d'une inquiétude qui nous ronge. Nous ne sortons plus de cette impasse, l'habitation provisoire est devenue la règle pour nous, et le provisoire définitif. Dans ces conditions, les choses les meilleures ne peuvent prospérer. Que deviendra un arbre si chaque année on le taille, on le transplante dans un autre sol, on lui donne une exposition nouvelle? En pareil cas, comment les lois peuvent-elles s'enraciner? Comment les conceptions de droit peuvent-elles se consolider? Comment le peuple peut-il s'attacher au droit dont la valeur est transitoire et dont l'origine lui est étrangère?

Comment peut-il s'enthousiasmer pour lui? Et on accuse le peuple! — On dit que son sentiment pour le droit disparaît chaque jour! — On accuse même l'Église, là ou elle a encore de l'influence, d'être la cause pour laquelle les masses apportent si peu de confiance et de bienveillance à la moderne formation de droit et d'état. Prise à cœur, cette dernière face de la question est celle qui donnerait le plus à réfléchir. Elle est la preuve certaine que c'est précisément dans les milieux où l'Église a encore de sincères partisans, qu'il règne un véritable conservativisme, un attachement tenace au droit immuable, et un sentiment vivant pour lui. Tous ces changements continuels faits sans nécessité lui sont très sensibles. Nous avons parlé jadis du sentiment délicat du peuple chrétien pour le droit. Ce sentiment se retrouve encore ici. Pour l'homme du vulgaire, à qui on n'enlève pas de force ses anciennes opinions, ses convictions sur le droit jettent de profondes racines dans son cœur. Elles lui sont aussi sacrées que n'importe quelle cause religieuse. On n'a qu'à observer comment le peuple hoche la tête, comment ses dispositions intellectuelles sont ébranlées, et comment il menace de perdre la tête en tout, quand une ruse d'avocat, qui renverse son sentiment pour le droit, lui confirme par une décision irrévocable, par une loi, qu'on n'a pas rendu justice à une cause qui lui était chère. L'impression produite sur lui est alors celle que ressent un homme qui, dans un tremblement de terre, sent le sol osciller sous ses pieds. La raison en est facile à comprendre. Il s'est habitué à la longue, et par un exercice constant, à considérer le droit comme son droit, de même que le sol est pour lui sa base fondamentale. Il voit en outre dans le droit l'expression du droit divin; il voit ce droit consacré par son origine, par l'approbation de l'Église, par tant de serments, que le sentiment chrétien resté intègre considère toujours comme quelque chose de terrible et d'inaccessible.

Si les législateurs et les chefs d'état appréciaient mieux cette situation, ils réfléchiraient et n'entreprendraient aucun changement dans le droit, sans y être forcés par l'extrême nécessité, tellement sont funestes les conséquences qui en résultent. Si les jurisconsultes, qui sont les plus aptes à comprendre la portée et le dommage que cause l'insécurité qui règne actuellement dans le droit, se faisaient une idée nette qu'il n'y a pas de moyen d'empêcher les masses de rouler dans l'abîme, quand une fois elles sont détachées de leur base fondamentale et éternelle, qui est la montagne de Dieu, ils se croiraient certainement obligés à élever sans cesse la voix pour reconnaître la dépendance entre le droit et l'ordre divin.

5. — **La sécurité du droit impossible sans droit divin.**

Ceux-là aussi, qui ne sont point tellement partisans de la stabilité du droit qu'ils veuillent parler en faveur de sa subordination à la loi éternelle de Dieu, admettront au moins que la loi éternelle, quelle que soit sa durée, doit être sacrée et inviolable, et qu'elle a besoin d'être sanctionnée par une puissance devant laquelle l'humanité s'incline avec respect, par une puissance capable d'obtenir, par force si c'est nécessaire, l'adhésion à sa volonté. Les représentants de l'absolutisme d'état et de l'école historique croient sans doute avoir dit de ce côté leur dernier mot sur l'état. Ils le répètent avec d'autant plus d'énergie et de fréquence, que d'un autre côté l'esprit de la Révolution accentue l'enseignement de Rousseau sur la souveraineté du peuple. Ils ne peuvent guère faire autrement. Car si l'état est la source de tout droit, ce doit être aussi son affaire de travailler à le maintenir. Nous ne voulons pas examiner davantage la satisfaction avec laquelle ils offrent au droit cette base d'argile et ce toit de verre ; mais nous ne pouvons nous empêcher de manifester notre surprise, en voyant prendre ce nom à une école qui tient si peu compte du témoignage de l'histoire. Que signifie donc la puissance des états ? Où en trouvons-nous un seul dans l'histoire de notre temps,

qui ait conservé la sienne sans faiblesse, seulement pendant un siècle ? Et pendant ce court espace de temps, elle n'a pu se maintenir que par la vigilance constante, par la diplomatie, la protection d'alliés, la fomentation de discordes chez les puissances adverses, et l'habile exploitation des moments de trouble.

Si donc, comme dit Spinoza, la puissance est la base et la limite du droit ; si d'après l'enseignement des absolutistes d'état, la sécurité du droit repose uniquement sur la puissance de l'état, quand aurons-nous un droit sûr ? Quand aurons-nous jamais un droit ? S'il fut un droit qui ait paru marqué du sceau de la pérennité, c'est assurément celui qui fut fondé par la paix de Westphalie. Rarement on s'est concerté plus longtemps en pareille matière, rarement on a discuté, pesé et fixé des conditions avec plus de perspicacité et de prudence. A cette fin, le traité de paix conjura tous les peuples de la manière la plus pressante de maintenir une paix chrétienne, universelle, durable, véritable et sincère, d'oublier le passé, de n'en tirer jamais un sujet d'inimitiés entre les personnes, les états, les biens, la sûreté générale, directement ou indirectement, par soi-même ou par d'autres, et d'ensevelir dans un oubli éternel tout dommage, toute haine et tout motif de récrimination. Et comme sanction à ce traité si émouvant, le roi de France fut chargé du rôle de toujours veiller à l'exécution des clauses. Pouvait-on, au point de vue de l'école historique, exiger ou imaginer une solidité plus grande ? Mais ce traité était à peine conclu que les discussions s'élevèrent sur la manière de l'interpréter, des complications surgirent concernant son exécution, et bientôt ce furent de nouvelles luttes. Il en sera toujours ainsi. A peine une loi est-elle faite, que déjà les discussions commencent sur le sens qu'il faut lui donner, ainsi que les procès de la part de ceux qui profitent de l'obscurité de la situation et de l'absence de sanction capable de leur inspirer de la crainte. A peine le traité est-il

conclu que les doutes s'élèvent sur le sens de ses clauses, sur la manière de les interpréter. Ici on violente un article, là on en abolit expressément un autre dans un congrès, et cela jusqu'à ce qu''il n'en reste rien, ou qu'une nouvelle guerre éclate pour dirimer le différent. Les états font-ils un concordat avec l'Eglise ? Le lendemain de sa signature, ils apportent une clause qui déclare nulles toutes les promesses qu'ils ont jurées, et retirent solennellement les concessions qu'ils avaient faites. Tout le monde comprendra que dans une semblable situation aucune confiance ne peut régner parmi les hommes, que la fidélité aux serments, aux traités et aux lois, que la sécurité du droit sont impossibles.

Il est particulièrement clair qu'en pareil cas, jamais la paix et la confiance ne peuvent exister dans le droit public et international. Si les états qui font des lois et des traités, non pour favoriser la justice, mais pour y trouver leur force et leur avantage ; si de tels états sont encore les interprètes, les garants, les gardiens et les conservateurs de toutes les clauses, le droit est alors exclusivement livré à l'égoïsme et à l'excès de pouvoir. C'est cependant contre tout droit, que celui qui n'est pas bien fixé sur le sens et sur l'obligation d'une loi soit l'arbitre des décisions à donner, et que le sujet qui se plaint qu'une loi blesse ses convictions telle qu'elle est interprétée, ou est exagérée dans son application, doive s'en remettre à la décision de celui qui, par ses prétentions démesurées, lui a donné lieu de se plaindre. C'est pourquoi il doit exister un pouvoir qui soit au-dessus de l'état, un pouvoir qui le surpasse en perspicacité et en influence, un pouvoir qui, n'ayant pas d'intérêts particuliers, soit placé au-dessus de tous les partis, — et dans ce cas, l'état est parti, — un pouvoir qui défende encore la justice là où l'état renonce à la sauvegarder, un pouvoir sur la décision dernière duquel l'homme peut se reposer en toute sécurité. Or, celui-ci ne se trouve pas sur la terre. En donner la preuve est inutile. Celui qui,

pour le droit et la justice, ne connaît pas de sanctuaire plus élevé que le monde, que la perspicacité, la bonté, la puissance des hommes, à celui-là, il ne faut pas lui en vouloir s'il devient pessimiste. Par conséquent, sans la conviction que le droit a son appui dernier dans le sein de Dieu, la paix parmi les hommes et la sécurité sont impossibles.

6.— L'accomplissement d'une loi sanctionnée par Dieu n'est possible que par une impulsion intérieure de la conscience.

On peut encore moins imaginer une soumission à la loi, en vertu d'une impulsion intérieure personnelle. On peut se plier, par peur et par lâcheté, sous la loi qu'on ne respecte pas comme découlant de la volonté divine ; on peut se soumettre à elle par une abnégation fataliste, parce qu'on se dit que la résistance ne mène à rien ; on peut l'observer par sentiment de l'ordre, c'est-à-dire par compassion pour les compagnons de souffrance, dont on aggraverait le fardeau en excitant leur inquiétude ; mais non par une conviction véritable et indépendante. Eh bien ! parmi toutes les conditions nécessaires en première ligne au maintien de l'ordre du droit, c'est précisément celle à laquelle les chefs d'état et les exécuteurs de lois croient pouvoir renoncer le plus facilement. Que les peuples grincent des dents s'ils veulent, disent-ils, avec les tyrans, pourvu qu'ils obéissent. Peu nous importe ce qu'ils pensent, pourvu qu'avec eux nous maintenions la machine d'état en mouvement. Le droit et l'état ne peuvent assurément pas mettre plus bas leurs exigences ; il n'est pas possible de traiter l'homme avec plus de dédain.

Mais ce système abaisse singulièrement aussi le droit, la loi et l'état lui-même. C'est ainsi que l'accomplissement des lois devient une obéissance de cadavre. On fait de l'ordre de droit une caserne, un bagne, et de l'état un garde-chiourme. C'est ainsi que la société est divisée en deux classes, les maîtres d'un côté, et de l'autre les esclaves qui font leur travail en grognant, lorsque le fouet du gardien est levé sur leur tête, mais qui mettent le devoir de côté, aussitôt que le fouet n'est

plus à craindre, qui, dans l'intervalle épient toujours l'occasion pour s'échapper et ourdissent des complots secrets pour briser leurs chaînes à la première occasion favorable. Est-ce là une situation digne de l'homme, digne de l'état? Est-ce là une situation qui mérite le nom d'ordre de droit?

L'état moderne qui se place malheureusement au point de vue de la séparation de la morale et du droit s'inquiète peu de telles considérations morales. Toute sa psychologie et son jugement sur les hommes se bornent au principe de Machiavel : « Les hommes sont ingrats, chancelants, hypocrites, lâches, rapaces. Tant que vous leur faites du bien, ils vous appartiennent; mais demandez-leur un service, ils vous tournent le dos. Un prince qui compte sur leurs paroles et sur leurs intentions est perdu » (1). En outre, il prend comme règle, dans sa manière de traiter les hommes, sa propre conduite envers les autres états. Aujourd'hui, aucun état ne fait de conventions avec un autre pour des raisons morales et intérieures, mais seulement par suite d'égards extérieurs, de la peur, ou d'intérêts privés. Aucun d'eux ne pense à les observer plus longtemps que son avantage ne l'exige, ou que la crainte de subir un dommage lui en fait une loi.

Si donc les états eux-mêmes ne connaissent point d'autre règle de conduite que cette règle de l'utilité extérieure, de la peur, ou de la contrainte, comment peut-on alors attendre que, dans la politique intérieure, ils emploient d'autres ressorts envers leurs sujets? Ce phénomène, plus que tout autre, devrait nous convaincre qu'il doit y avoir une base plus large et plus solide, pour l'ordre de droit, que la soi-disant contrainte juridique.

Pour la politique extérieure, nous vivons dans un tel état d'insécurité et de détente, que souvent nous serions disposés à préférer une éruption subite, et, s'il n'en

(1) Macchiavelli, *Principe* 17.

pouvait être autrement, une disparition honorable de cette situation intolérable. Pouvons-nous admettre aussi une semblable situation à l'intérieur ? Nous n'en sommes guère éloignés. Est-ce que nos chefs d'état, nos machinistes de lois n'ont plus l'intelligence des faits? Est-ce que la triste réalité ne suffit pas à leur ouvrir les yeux ? Est-ce qu'il faut être les témoins de la catastrophe qu'ils redoutent pour avouer qu'un simple caractère de contrainte extérieure, sans motifs intérieurs, ne peut maintenir ni le droit, ni l'ordre de droit? Hégel lui-même ne pouvait s'empêcher de le reconnaître. Plein de la juste conviction que ce ne sont pas des crampons ou des cercles de fer qui peuvent maintenir, sur le chemin du droit, l'esprit pensant et voulant, il cherche un moyen plus énergique par lequel il puisse suppléer à l'inclination personnelle et libre en matière de loi. D'après sa religion panthéiste, il ne put malheureusement pas trouver d'autre conseil à donner que de considérer toute formation effective de droit et toute institution d'état comme l'écoulement du Tout-esprit divin, et de reconnaître conformément à cela, que le plus haut devoir de l'individu était de sacrifier au Dieu incorporé dans le monde, sacrifice par lequel quelqu'un fait disparaître sa volonté personnelle dans la volonté universelle, dans la volonté de l'état qu'il se représente comme une divinité. C'est par conséquent à la lettre le sacrifice de l'intelligence et de la volonté, sacrifice devant lequel notre époque éprouve une frayeur terrible. En effet, c'est beaucoup trop demander à l'homme que de lui demander de faire disparaître sa pensée et sa volonté dans l'état. Ce serait renoncer à lui-même, ce serait se conduire au suicide intellectuel, ce serait faire avec l'état plus que des actes d'idolâtrie. Mais au point de vue du panthéisme, il n'y a que deux alternatives possibles, ou une contrainte extérieure brutale, ou le renoncement à soi-même. Hégel a choisi la dernière, et a fait preuve en cela d'être un penseur plus perspicace et un meilleur

ami de l'état et de l'ordre du droit, que les partisans de l'absolutisme d'état, parce qu'il a rendu témoignage à cette vérité si importante pour la politique, que, sans une impulsion intérieure, d'un ordre plus élevé, la marche de la machine d'état ne peut s'effectuer parmi les hommes libres et raisonnables.

Oui, nous devons à Hégel de la reconnaissance pour avoir proclamé à nouveau si catégoriquement ce principe si longtemps méconnu. Mais heureusement aussi nous avons un moyen sûr de le fixer, sans être obligé pour cela d'abandonner la moindre parcelle de nos droits personnels. Pourquoi l'homme possède-t-il la raison et la liberté ? Pourquoi a-t-il la conscience ? C'est peut-être pour que la loi et l'état se substituent à ces puissances ou même les détruisent ! Notre opinion est qu'il les possède pour accomplir la loi et servir l'état. Si donc l'état déclare ne pouvoir tenir compte dans ses lois ni des convictions, ni de la conscience, qu'il cherche des sujets qui n'aient ni raison ni volonté. Il en trouvera assez dans la forêt et dans l'étable. Mais s'il veut gouverner les hommes, il doit les traiter comme tels, et aussi les laisser agir comme tels à son service. Or, il appartient à l'activité humaine que quelqu'un exécute librement ce que la raison lui présente comme devoir, et cela à cause d'une fin morale et dernière plus élevée, c'est-à-dire pour des motifs de conscience. Ce n'est qu'en se soumettant à la loi librement et par conscience, que l'homme remplit son devoir, et que de la sorte il fait honneur et suffit à sa tâche comme homme (1). Mais il est impossible de se soumettre à une loi par devoir de conscience, si l'on n'est pas convaincu qu'elle a son point de départ dans le maître de la conscience. Or nous ne reconnaissons qu'un seul maître de la conscience, Dieu notre créateur et notre juge. La loi ne sera donc accomplie par les hommes que si elle est un écoule-

(1) Thomas, 1, 2. q. 96, a. 4.

ment de la loi éternelle divine, et si, par la conscience, elle est approuvée de Dieu. Dans cette doctrine, et dans celle-ci seule, l'homme trouve son droit, parce qu'il y trouve estime de sa dignité et de sa liberté. Mais il y trouve aussi la loi, parce que ainsi elle est accomplie d'une manière véritablement humaine, de même qu'il y trouve l'état, parce que la protection de Dieu le met dans une sécurité inviolable.

7.— L'ordre du monde ne peut se maintenir que par son union avec l'ordre divin.

Ce sont là des vérités qui ne passent point. Qu'elles soient admises ou non par le monde, peu importe, cela ne les change pas. Si la société trouve bon de leur rendre témoignage librement, elle a tout à y gagner. Si elle ne les comprend pas, elle a vite fait de le sentir par le malaise qui suit toujours leur négation. Mais aujourd'hui, la situation générale est telle qu'il n'est guère besoin de prendre la parole pour les défendre, car les paroles humaines sont inutiles pour ceux qui ne comprennent pas le langage des faits. Cette ignorance de l'homme et de la vie réelle caractérise particulièrement les hommes de loi et les chefs des affaires publiques. Ils vivent toujours dans cette commode illusion turque, qu'on n'a besoin que d'aligner un certain nombre de paragraphes sur un disque, et que l'horloge du monde est si bien faite qu'elle marchera sans jamais se déranger. Personne mieux qu'eux cependant ne devrait comprendre qu'il n'en est pas ainsi.

Pourquoi le nombre des paragraphes s'amoncelle-t-il tous les jours comme les sauterelles dans le désert? Pourquoi faut-il continuellement augmenter le nombre des inspecteurs, des gardiens, des instigateurs, des dénonciateurs et des punisseurs ? La raison en est très simple ; ce n'est pas avec des paragraphes qu'on fait marcher une machine. On ne veut pas admettre qu'il y ait dans l'homme un mouvement intérieur de forme spéciale, et il ne reste ainsi pas d'autre moyen que de placer un sergent de ville à côté de chaque manœuvre, et de confier à deux personnes la moindre prescription

de police, quand même il ne s'agirait que de la propreté des rues, une pour manier le balai et décharger la boue, l'autre chargée de la direction intellectuelle et de la responsabilité de l'opération.

Oh ! si l'autorité, si les chefs d'état pressentaient seulement combien l'homme du peuple est irrité de cette tutelle qu'ils lui imposent ! Combien il se moque de leur ignorance de la réalité, combien il considère comme une invitation à s'en tirer comme il pourra sans subir de dommage, en fraudant leur justice qu'ils veulent établir par la contrainte, leur manie de faire les importants, de vouloir tout régir ! Mais ils restent dans le calme et continuent leur route sans préoccupation aucune. Où vont-ils ? Qui s'en inquiète ? Il est vraiment honteux, que personne ne pense à cette question, qu'on l'évite plutôt à dessein, qu'on la repousse même. Pourquoi le Seigneur Dieu place-t-il les gardiens sur le toit, sinon pour qu'étant plus élevés, ils embrassent un horizon plus vaste ? A qui ce devoir incombe-t-il plus sérieusement qu'aux chefs des affaires publiques ? Mais qu'il est rare de trouver parmi ceux-ci quelqu'un qui voie le but à atteindre ! Il faut des événements tout à fait extraordinaires, pour qu'une fois par hasard, la vérité se fasse jour jusqu'à eux, et, même dans ce cas, elle est vite oubliée aussitôt le moment critique passé.

Un de ces moments a été ce mémorable 27 septembre 1815, où les trois souverains de Russie, d'Autriche et de Prusse conclurent la Sainte-Alliance : « Par suite des grands événements qui ont signalé en Europe le cours des trois dernières années, déclaraient-ils, et principalement des bienfaits qu'il a plu à la divine Providence de répandre sur les états dont les gouvernements ont placé leur confiance et leur espoir en elle seule, ayant acquis la conviction intime qu'il est nécessaire d'asseoir la marche à adopter par les puissances, dans leurs rapports mutuels, sur les vérités sublimes que nous enseigne l'éternelle religion du Dieu sauveur : Dé-

clarons solennellement que le présent acte n'a pour objet que de manifester à la face de l'univers leur détermination inébranlable de ne prendre pour règle de leur conduite, soit dans l'administration de leurs états respectifs, soit dans leurs relations politiques avec tout autre gouvernement, que les préceptes de cette religion sainte ; préceptes de justice, de charité et de paix, qui, loin d'être applicables uniquement à la vie privée, doivent au contraire influer directement sur les résolutions des princes, et guider toutes leurs démarches, comme étant le seul moyen de consolider les institutions humaines, et de remédier à leurs imperfections :..... Les trois princes alliés ne s'envisageant que comme délégués par la Providence pour gouverner trois branches d'une même famille, confessent que la nation chrétienne, dont eux et leurs peuples font partie, n'a réellement d'autre souverain que celui à qui seul appartient en propriété la puissance, c'est-à-dire Dieu, notre divin sauveur Jésus-Christ, le Verbe du Très-Haut, la parole de vie. Ils recommandent en conséquence avec la plus tendre sollicitude à leurs peuples, comme unique moyen de jouir de cette paix, qui naît de la bonne conscience et qui seule est durable, de se fortifier chaque jour davantage dans les principes et l'exercice des devoirs que le divin Sauveur a enseigné aux hommes. Toutes les puissances qui voudront avouer solennellement les principes sacrés qui ont dicté le présent acte, seront reçues avec autant d'empressement que d'affection dans cette Sainte-Alliance ».

Malheureusement cet appel remarquable est unique en son genre dans l'histoire. Inutile de dire quels furent et son sort et sa durée. Eh bien ! ceci nous donne au moins la certitude consolante qu'à l'heure où surgissent de graves événements, la voix de la vérité peut encore se faire entendre chez les peuples et chez ceux qui les dirigent. Peut-être viendront des jours nouveaux où ils comprendront ces paroles d'Héraclite, et en

avoueront la justesse : « Les hommes font des lois sans savoir sur quoi. C'est cependant la divinité qui a prescrit à la nature son ordre. Tant que les hommes feront des lois d'après les vues de leur intelligence, ces lois n'ont pas de chance de stabilité, quand même elles seraient bien faites. Mais ce que la divinité fait va toujours bien, parce que c'est solidement établi (1) ».

(1) Heraclit., *Frag.* 96 (Mullach, *Phil. gr.*. I, 328).

TROISIÈME PARTIE

LES BASES DE LA SOCIÉTÉ

ONZIÈME CONFÉRENCE

LA PERSONNALITÉ HUMAINE

1. Embarras du monde sur ce qu'il doit faire avec l'homme. — 2. Place que le Christianisme lui assigne. — 3. Sécurité de l'homme à condition qu'il appartienne d'abord à Dieu. — 4. La personnalité humaine rendue le centre de la vie par l'enseignement de la conscience. — 5. La juste conception de la personnalité conduit nécessairement à la doctrine organique de la société. — 6. Union de l'indépendance personnelle et de la liberté impliquée avec l'intérêt général dans la véritable idée de personnalité. — 7. L'homme doit devenir de nouveau le centre de la société.

1. — Embarras du monde sur ce qu'il doit faire avec l'homme.

L'être que les différentes philosophies modernes et conceptions du monde maltraitent le plus, est sans contredit l'homme. Il n'en est aucun sur lequel on entende des contradictions plus grandes sortir de la même bouche. Ces contradictions sont telles qu'on pourrait facilement se faire une fausse idée de lui. Au milieu du XVe siècle, l'Humanisme commença l'idolâtrie de l'humain, d'après le principe : *Homo homini deus* ; mais ce siècle n'était pas encore écoulé que Machiavel écrivait pour ses princes le plus profond des commentaires sur la parole : *Homo homini lupus*. Hobbes et les Pessimistes modernes sont seuls parvenus à en faire autant.

Si nous demandons au libéralisme moderne son avis sur l'homme, nous trouvons la même contradiction. Il

est également convaincu que l'homme est tout, et qu'il n'est rien. Selon ce système, la personnalité libre devient d'un côté un Dieu indépendant, la raison unique de toute pensée, de toute action, tandis que d'un autre, en théorie et en pratique, l'homme n'a nulle part moins d'importance que dans le libéralisme. Ce n'est pas accidentel, c'est logique et inévitable, car là où la société manque d'ensemble organique, là où chaque individu se trouve en face des autres et de la communauté, sans autre appui que sa propre force, là, ce même individu n'a aucune importance. Quelles que soient les grands mots avec lesquels on exalte sa liberté et sa souveraineté personnelle,

. . . . La personne »
« Disparaît dans la masse informe »,
« Là où les hommes sans nom »
« Méditent, bâtissent, luttent et courent, »
« Car chacun d'eux n'est qu'un numéro » (1).

2. — Place que le Christianisme assigne à l'homme.

La raison principale pour laquelle l'esprit moderne ne peut jamais voir clair dans son jugement sur l'homme est, comme il a coutume de dire, qu'il ne sait pas quelle place lui donner. L'homme s'appartient-il lui-même? Appartient-il à la société? Ah! Qui pourrait donner une réponse sûre à cette question, au point de vue où se place l'humanité moderne? Enlever toute valeur à l'homme comme le faisait l'antiquité païenne, le faire disparaître complètement dans l'État est un acte d'audace assez rare, de même que le déclarer exclusivement son propre maître. On hésite, et pourtant la décision est si facile!

Tout d'abord, il n'appartient ni à lui-même, ni à la communauté, mais à Dieu son maître. Pour cette raison, il s'appartient aussi, car son maître ne le donne pas. Mais il appartient encore à la société, parce que Dieu seul est le maître et de chacun et de la totalité. La parole de l'éternelle Sagesse est on ne peut plus claire

(1) Ibsen, *Gedichte* (Passarge) 129.

sur ce point : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : tu aimeras ton prochain comme toi-même » (1). Nous savons qu'il y a des hommes qui objectent que cette citation n'est pas scientifique, et qu'on ne saurait bâtir sur ce principe un édifice philosophique homogène. Il suffit qu'on puisse y bâtir une vie saine et trouver en lui la véritable notion de l'homme. Ne forme-t-il pas en définitive une unité complète, et une unité plus étroite et plus solide que toutes les institutions de la vie moderne ? C'est une question que nous laissons de côté pour le moment. Il importait assurément peu à notre Sauveur, lorsqu'il prononça ce principe, d'obscurcir les philosophies du monde par vanité et gloire scientifique. La seule chose qui nous importe à nous, c'est de montrer que la Révélation assigne à l'homme une place bien déterminée, tandis que le monde hésite constamment sur celle qu'il faut lui donner.

3.— Sécurité de l'homme à condition qu'il appartienne à Dieu.

Avant tout, l'homme appartient sans réserve à Dieu son maître suprême. Ici chacun de ces mots doit être pris à la lettre. Il n'est pas laissé au caprice de l'homme de se tourner vers Dieu une fois par hasard, dans des heures d'oisiveté, dans des jours de bonne humeur, dans des moments de découragement, alors que l'imagination est éprise de beauté et le cœur oppressé d'angoisse. Non ! c'est son devoir, le premier de tous ses devoirs, de se mettre à la disposition de Dieu, sans réserve, avant de penser à lui ou à autre chose, de s'y mettre avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, avec sa raison, sa volonté, son cœur, avec son activité et toutes les puissances de son corps, avec ses biens et son travail, comme un sujet se soumet à son prince, un serf à son seigneur. Ce dernier aspect, celui de la servitude,

(1) Matth., XXII, 37-39.

est celui qui nous explique le mieux notre situation envers Dieu. De même que le serf était propriété de son seigneur, recevait de ses mains le domaine qu'il devait cultiver pour son propre compte en retour de services et de travaux déterminés, et était par contre déchargé d'une foule d'ennuis contre lesquels son seigneur s'engageait à le protéger, de même nous sommes par rapport à Dieu. Nous ne sommes pas nos maîtres ; nous ne vivons pas selon un droit propre ; nous sommes soumis à la loi et à l'obligation de servir Dieu ; nous appartenons à Dieu avec tout ce que nous avons ; nous devons utiliser nos biens et nos forces selon les prescriptions et le bon plaisir de Dieu. Mais en retour, il s'est engagé à nous protéger, nous et notre droit, puisque d'ailleurs il y va du sien.

Il est déjà clair que sur cette voie l'homme ne peut pas faire fausse route. Plus quelqu'un est engagé dans le mécanisme du monde, plus il peut se rendre compte quel soutien Dieu est pour lui. Souvent la vie exige de nous tant de choses que nous ne savons plus si nous avons encore quelque valeur. Qui en voudrait à l'homme, quand presque écrasé par de lourds fardeaux, tiraillé en tout sens par des mains qui se le disputent comme une proie avantageuse, quand poussé sans pitié par tant de poings qui s'abattent sur lui, foulé aux pieds, il en vient à perdre courage et patience ? Et cependant, c'est ce qu'il ne faut pas. Tout plutôt que ceci. Chacun a son centre de gravité et son point d'appui. Celui qui possède ce dernier n'est jamais troublé dans son repos ; aucun choc ne le terrasse, parce que aucun chagrin ne l'accable, si grand soit-il. Il aura de la difficulté pour garder le recueillement, rester debout ; mais il ne succombera pas. La simple pensée vers Dieu le dit à chacun de nous. Cette pensée donne incomparablement plus de constance que les belles paroles de la philosophie sur la force virile et l'obligation qu'a l'homme de montrer ce qu'il peut. Celui qui est restreint à lui seul, et qui n'a que ces motifs

de consolation, produit l'effet d'un vaisseau surpris par la tempête, et qui n'a qu'une pauvre petite ancre pour résister à la fureur des vents et des flots. Mais celui qui met sa force et sa confiance en Dieu, est, dans toutes les amertumes de la vie, comme l'homme retranché dans une forteresse invincible, d'où personne ne peut le chasser s'il ne la livre pas lui-même. Il peut se faire que parfois la lutte lui soit pénible, mais sa confiance ne sera jamais ébranlée. Non ! il n'est pas indifférent pour quelqu'un d'entrer dans le combat de la vie, comme une personne isolée, ou d'y entrer sous l'égide d'un grand général, d'un général invincible. Dans le premier cas, il est un fragile roseau ; dans l'autre il est un homme qui se sent lui-même invincible. Voilà ce que fait de chacun la soumission à Dieu.

Aussitôt donc que l'homme appartient tout entier et sincèrement à Dieu, il s'appartient à lui-même. En faisant de Dieu son maître, il devient son propre maître. S'il se dévoue ainsi au service de Dieu de façon à ne point connaître d'autre service, c'est alors qu'il acquiert la véritable liberté. Il ne connaît qu'un maître auquel il doit plaire, un seul qu'il craint d'offenser, un seul envers lequel il se sait responsable. C'est ce qui lui donne ce sentiment personnel si fier en apparence, mais si légitime en réalité, lorsqu'il se compare aux serviteurs de ce monde qui louchent de cent côtés à la fois, et qui sont obligés de prévoir chaque menace, chaque désir muet, chaque pensée, parce qu'ils savent que leur honneur, leur position, leur réussite dépendent de mille caprices et hasards. L'homme qui appartient à Dieu n'a qu'un maître qui ne connaît ni caprices ni changements. Tant qu'il est fidèle à ce maître, il peut être tranquille et assuré qu'il ne tombera pas en disgrâce, et qu'il restera en jouissance de ses droits. C'est donc à juste titre qu'il a été écrit : « là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté (1) ».

4.— La personnalité humaine rendue le centre de la vie par l'enseignement de la conscience.

(1) II, Cor., III, 17.

Ce n'est pas pour rien que le Christianisme à ses débuts attachait tant d'importance à ce point. En face de l'esprit de l'antiquité qui ne pressentait rien de la liberté, ni de l'indépendance personnelle, il fallait l'accentuer sans cesse, afin qu'il naquit une génération nouvelle ayant conscience d'elle-même, et dans laquelle on pourrait compter sur chaque individu. Les Grecs et les Romains firent des merveilles, lorsque saisis par la main de fer de l'état, ils étaient lancés contre l'ennemi ; mais par eux-mêmes, ils étaient incapables d'une pensée ou d'un pas indépendant. C'est que tous avaient été élevés dans cette pensée sur laquelle Platon bâtit tout son enseignement d'état : « Vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes ; vos biens et votre famille vous appartiennent encore bien moins ». Il s'agissait pour le Christianisme de former des caractères qui n'accomplissent pas leurs obligations par la communauté, qui fissent d'eux-mêmes, par propre vertu intérieure, ce qu'on était en droit de leur réclamer. De là ce phénomène si surprenant aujourd'hui, là où cette pensée est mal comprise, que la nouvelle doctrine parle sans cesse de liberté : « Connaissez seulement la vérité, et la vérité vous rendra libres (1) », est-il dit dans l'Evangile.

Saint Paul à qui incombait la tâche d'introduire les païens dans le Christianisme, accentue ce principe si important : « Que chacun demeure dans l'état où il était, lorsqu'il a été appelé, dit-il. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en mets point en peine ; mais alors même que tu peux devenir libre, mets plutôt ton appel à profit. Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur, est un affranchi du Seigneur ; pareillement l'homme libre qui a été appelé est un esclave du Christ. Vous avez été achetés un grand prix ; ne devenez pas esclaves des hommes. Que chacun, mes frères, demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (2). « Vous avez été

(1) Joan., VIII, 32. — (2) I, Cor., VII, 20 sq.

appelés à la liberté » (1). « Nous ne sommes pas enfants de l'esclave, mais nous sommes enfants de la femme libre » (2). « Je me suis fait le serviteur de tous, bien que je sois libre à l'égard de tous » (3). « Pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une conscience étrangère ? » (4).

Élevé dans ces principes dès sa jeunesse, le chrétien peut à peine concevoir ceux de l'antiquité. Tout maître se souvient quels regards étonnés, et quels sourires incrédules il a rencontré chez ses disciples, la première fois qu'il leur a dit que, selon la manière de voir des anciens, celui-là seul avait une valeur personnelle à qui l'état avait conféré des droits. Les gens du vulgaire, qui n'ont pas fait une étude spéciale de l'antiquité, comprennent difficilement cette doctrine. Il y a eu, par le Christianisme, un tel renversement dans les esprits à ce sujet, que les deux tendances s'excluent. Là où l'homme est placé uniquement et entièrement aux mains de Dieu, il va sans dire que son droit propre y est le centre, le point de départ, et la limite infranchissable de toute vie extérieure. C'est pourquoi nous comprenons parfaitement que le défenseur de l'absolutisme antique reproche au chrétien de n'avoir selon lui, ni le sentiment, ni l'intelligence de la pensée d'état. Nous aussi nous devons déclarer que nous ne comprenons pas comment, dans les temps modernes, on pouvait faire disparaître dans l'état non seulement ses droits, mais sa personne. Quand, par exemple, Trendelenburg lui-même dit que l'homme individuel ne devient une personne que dans l'état, et que sans l'état, l'homme n'est pas un homme (5), nous sommes tout d'abord tentés de voir là un principe exagéré, obscur et rien de plus. Nous aurions tort. Ces expressions doivent être prises à la lettre, si on veut avoir une idée juste de la manière de voir moderne. Ce ne sont pas de

(1) Gal., V, 13. — (2) Gal., IV, 31. — (3) I, Cor., IX, 19.
(4) I, Cor., X, 29. — (5) Trendelenburg, *Naturrecht*, 286.

vaines phrases, quand Hégel, comme nous le verrons ailleurs (1), déclare la propriété condition essentielle de la personnalité ; il faut prendre cette assertion à la lettre. Là où l'on disait autrefois : Homme pauvre, moitié d'homme, on dit maintenant : Homme pauvre, homme nul. Ce n'est pas une vaine déclamation quand, dans certains milieux, celui-là seul est regardé comme un homme, dont le berceau portait un écusson. Il n'y a pas que les marquises de l'époque de la Pompadour, qui croyaient qu'un serviteur n'avait pas plus de droit qu'un animal à la justice, au respect des mœurs et de la pudeur ; aujourd'hui encore on dit parfois à propos de lui : Il n'y a pas de mal, ce n'est pas un homme.

Si ces faits et d'autres semblables soulèvent la colère de ceux qui sont d'ailleurs hostiles au Christianisme, c'est une preuve parlante que l'esprit chrétien a pourtant plus de solidité dans les cœurs qu'on est d'ordinaire disposé à le croire. Car c'est la Révélation seule qui a annoncé la grande vérité que l'homme comme tel porte en lui une valeur inamissible. Depuis, les vues du monde tout entier ont complètement changé. Maintenant, ce n'est plus le tout, ce n'est plus l'état qui possède tous les droits, et qui en donne une part plus ou moins grande à chaque individu selon son bon plaisir, mais chacun apporte son propre droit en naissant, et aucune puissance de la terre ne peut le lui enlever. On n'a pas le droit de traiter l'homme comme une machine, ou comme un rouage de la grande machine de l'état. Il forme une partie de l'ensemble, c'est vrai, mais une partie absolument indépendante de lui, une partie qui lui est nécessaire, un membre complet comme l'œil ou la main le sont dans le corps humain. Il a en lui sa propre vie, sa propre conviction, sa propre volonté. Il n'agit pas par crainte, par une habitude mécanique, pas seulement parce qu'il est entraîné par l'ensemble, mais

(1) V. Conf. XII, 4.

par impulsion intérieure personnelle, et comme le dit si souvent l'Écriture, par motif de conscience (1).

Là est le rempart infranchissable de sa liberté ; l'unique motif qui l'attache au service de la société, l'explication du sentiment qu'il a de lui-même. La conscience lui sauvegarde ses droits personnels quand il obéit à la loi ; elle lui donne la même valeur personnelle qu'au riche et à l'homme bien considéré. Quand même sa situation et ses biens ne peuvent lui créer aucun avantage, elle maintient en lui la conviction qu'il appartient à lui-même et qu'il ne peut jamais se livrer, même lorsque la nécessité le forcerait à sacrifier son indépendance extérieure, et à entrer au service d'étrangers. La conscience l'empêche par conséquent de jamais se considérer comme un esclave, quand il fait des services d'esclaves. Elle lui fait paraître moins accablante la servitude extérieure, elle empêche son cœur de s'aigrir, et par là il devient non seulement une forteresse pour lui-même, mais aussi l'ange protecteur du tout.

5.— La juste conception de la personnalité conduit nécessairement à la doctrine organique de la société.

Il n'est pas de crainte moins justifiée que celle qui redouterait la doctrine chrétienne, parce qu'elle rend l'homme inutilisable ou impropre à remplir ses devoirs envers la totalité. Il nous répugne de soulever à nouveau et de réfuter les accusations cent fois répétées de Bayle et de Rousseau. Elles sont irréfutables pour ceux qui ne veulent pas les abandonner. Pour nous, c'est un très grand honneur que ces esprits nous refusent la capacité de former une société organisée selon leurs idées, et ne nous considèrent pas comme les matériaux d'un communisme fondé sur le doute, l'égoïsme et la puissance arbitraire du peuple. Nous avouons que nous ne sommes pas à notre place dans une société formée d'après ces principes révolutionnaires et libéraux, et nous n'en sommes pas peu fiers. Nous nous vantons aussi de gêner un despotisme animé par l'absolutisme païen ; mais ce

(1) Rom., XIII, 5. Eph., VI, 6, 7. Col., III, 23. I Petr., II, 19.

qui nous donne conscience de l'importance et de la portée de notre cause, c'est cette remarque que l'individualisme avec lequel le libéralisme a dissous la société, est à jamais inconciliable avec l'idée chrétienne de la personnalité.

Nous avons déjà acquis ci-dessus la conviction que la véritable idée chrétienne de droit, comprend nécessairement l'idée d'obligation envers la totalité, l'idée de solidarité (1). Or, le droit ne repose pas sur une nature abstraite quelconque, il repose sur la nature pensante et voulante de l'homme. Il n'y a pas d'autre droit que celui que la raison et la conscience proclame à chacun. C'est ce que signifie l'expression : le droit repose sur la personne ou a son point de départ dans la personnalité (2). Dieu l'a déposé dans la conscience de chaque individu, et il le proclame à chacun par la conscience personnelle (3). C'est pourquoi les conceptions de droit et de personnalité ont toujours le même sort. Là où la personne de l'individu est détachée de l'ensemble, et où celui-ci devient maître de lui-même, comme c'est le cas dans le libéralisme, là aussi nous rencontrons la doctrine du droit autonome, l'absolutisme qui fait disparaître l'individu dans l'état, et ne connaît aucun droit qui ne découle pas de l'état. Que nous reconnaissions à chacun sans exception son droit propre indépendant, reposant sur la nature ou plutôt sur la personnalité, et que pourtant nous n'admettions pas qu'un droit soit donné à quelqu'un exclusivement pour son avantage propre ; que nous reconnaissions dans chaque droit une obligation envers la totalité, ce n'est pas une supposition arbitraire, mais une supposition qui repose sur l'enseignement juste de la personnalité humaine.

Chacun porte en lui-même son propre droit, car il l'a reçu de Dieu au moment où celui-ci lui a donné sa nature. C'est pourquoi chacun de nous sait aussi que

(1) V. Conf., IX, 5. — (2) V. Conf., VII, 8 ; IX, 5.
(3) Rom., II, 15, 16.

personne ne peut nous enlever notre droit, qui ne peut nous enlever notre nature. Mais Dieu ne nous a pas donné notre nature et l'existence exclusivement pour nous ; il nous les a données aussi pour que nous coopérions à l'édification de son royaume. En appelant un homme à l'existence, Dieu le crée membre de ce royaume. Il ne reconnaît personne existant pour soi seul ; mais seulement en tant que membre de la grande communauté humaine. Chacun n'est donc pas introduit dans le monde, comme une unité isolée, mais dans le but et avec l'obligation de servir Dieu comme instrument de ses desseins ici-bas. C'est pourquoi il est écrit : « Soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur, soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur » (1).

Mais il va sans dire que si nous devons servir Dieu, ce n'est pas que lui-même y ait quelque utilité ; car qu'a-t-il besoin de nous? De même qu'il a créé le monde pour lui, non par intérêt personnel, mais pour avoir un objet auquel il puisse communiquer ses dons (2), de même il se sert de nous, non pour que nous lui procurions quelque utilité, mais parce qu'il s'abaisse jusqu'à se servir de nous pour exécuter ses desseins, parce qu'il juge bon de transmettre ses dons aux individus et à l'ensemble, par l'action commune des hommes. On ne change donc rien au principe que nous venons de citer, lorsqu'on lui donne cette forme : Personne ne vit pour soi, personne ne meurt pour soi seul ; soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous servons toujours à la société.

Quelle que soit l'énergie avec laquelle il faille accentuer d'un côté que chacun porte son droit en soi, et n'a pas besoin de le recevoir de la société, parce qu'il le tient de Dieu, il ne faut pas être moins catégorique dans l'affirmation que chacun est créé afin de contribuer à

(1) Rom., XIV, 8. — (2) Thomas, 1, q. 44, a. 4.

la réalisation des plans généraux de Dieu dans le monde, que chacun par conséquent doit contribuer pour sa part, en vertu de sa nature et de sa création par Dieu, à l'utilité de la communauté (1). C'est ce qui fait que le Christianisme n'a pas hésité à faire sa devise du principe d'Aristote (2) et de Cicéron (3), que l'homme est créé pour la totalité. Les anciens peuvent avoir exagéré cette manière de s'exprimer à un degré tel, que l'individu ne comptait que comme une partie de l'ensemble ; mais cela ne nous empêche de la considérer comme la base fondamentale de tout enseignement social sain, si on la ramène à sa juste signification. « Personne n'a le droit, dit saint Augustin, de se dévouer si exclusivement au service de Dieu, qu'il oublie ses devoirs envers le prochain ; mais il ne doit pas non plus se laisser tellement absorber par les soins donnés au prochain, qu'il oublie sa tâche principale » (4). Saint Thomas d'Aquin qui avait l'avantage de vivre dans un temps, où la véritable conception du droit et de la personnalité se comprenait pour ainsi dire d'elle-même, se sert avec prédilection de l'expression d'Aristote que, par nature, l'homme est fait pour vivre en société (5). D'ailleurs cette manière de voir est pour ainsi dire innée au catholique. S'il voulait la nier, il deviendrait infidèle aux enseignements de sa foi, à l'Église, à la médiation du salut, et à la communauté de tous les membres en un seul corps, le Christ.

Le Protestantisme dont la conception de l'Église, comme nous l'avons déjà fait ressortir autrefois, est devenue le modèle de l'enseignement social individualiste, ou plutôt de la dissolution sociale, conçoit sans doute difficilement que Dieu fasse parvenir à un homme

(1) Prosper Aquit. *Vita comtemplat.*, III, 28. — Joan. Saresber., *Polycraticus*, VI, 32.
(2) Aristot., *Pol.*, 1, 1 (2) 9 ; *Eth.*, 1, 7 (5) 6.
(3) Cicero, *Rep.*, I, 25. — *Off.*, I, 44.
(4) August., *Civ. Dei*, XIX, 19. — IIe Vol. XII, 8.
(5) Thomas, 1, 2, q. 95, a. 4 ; *Regim. princ.*, 1, 1, 12.

le salut par d'autres, que, dans un corps vivant, tous les membres répondent les uns pour les autres, et que chaque individu soit solidairement responsable pour la totalité (1). Cependant, s'il s'en tient à la parole de l'Écriture, il doit inévitablement reconnaître la théorie que l'Église et la société sont un organisme dans lequel les membres individuels, isolés les uns des autres et de la totalité, fonctionnent de la manière indiquée (2). Mais nous ne traitons pas ici de la constitution de l'Église, nous traitons seulement celle de la société humaine. Or, ce n'est pas une petite consolation pour nous, et c'est une confirmation en faveur de notre foi, que l'enseignement de l'Église tel que nous l'avons étudié dans le catéchisme, dès notre enfance, concorde si bien avec la seule vue admissible de la vie publique de l'humanité. Et, ce qui nous remplit d'assurance pour le triomphe de la cause que nous représentons, c'est que, dans un siècle où la pénétration des idées libérales dans nos milieux aussi bien ecclésiastiques que laïques, a favorisé l'esprit d'individualisme aux dépens de la communauté et de la totalité, le sentiment de la solidarité et de l'obligation de travailler pour la totalité, de faire des sacrifices, de souffrir pour elle, augmente notablement depuis quelque temps ; car un renouvellement de la vie publique suppose toujours que les individus y prennent une part vivante et se dévouent à la totalité. Là où cette condition préliminaire n'existe pas, tout appel aux réformes est inutile. Mais si elle s'est répandue dans les esprits, si tous sont prêts à se sacrifier au bien commun, avec du temps ils arriveront sûrement à la fin qu'ils se proposent.

D'après ce que nous venons de dire, il est clair que la société ne perd rien non plus, si l'homme ne cherche ses droits nulle part ailleurs qu'en Dieu. S'il y a une crainte mal fondée, c'est bien celle que l'individu ou la

(1) VI Vol. Conf., IX, 11. — (2) Cor., XII, 12 sq.; Rom., XII, 4 sq.

communauté pourraient en subir du dommage. Qu'est-ce que l'antiquité et les temps modernes ont fait de l'individu, de la vie publique, en évitant Dieu avec tant de soin ? Si tous nous revenions complètement à Dieu, la question sociale serait résolue. Si Dieu est le centre de l'homme, et si l'homme trouve ce centre, il devient aussi le centre inébranlable sur lequel repose l'ensemble. C'est ainsi qu'en Dieu tout trouverait son compte, l'individu comme l'ensemble, la personnalité et la société, la liberté, la loi et le devoir, le temporel et le spirituel.

6.— Union de l'indépendance personnelle et de la liberté impliquée avec l'intérêt général dans la véritable idée de personnalité.

La juste conception de la personnalité humaine comprend donc deux choses. D'abord l'indépendance de chaque individu, ensuite, la soi-disant conception organique de la société, c'est-à-dire l'obligation pour chacun de contribuer à l'utilité et à l'édification du tout. Par conséquent, le véritable enseignement sur la personnalité résout le point le plus difficile, mais en même temps le plus décisif et le plus fondamental dans la doctrine sociale, c'est-à-dire la question de savoir comment on peut concilier deux vues si opposées, l'intérêt privé de l'individu et l'intérêt commun de l'ensemble, le droit privé et le droit public. Ici l'accord existe. Le droit public ne porte pas plus préjudice au droit privé qu'il ne le crée. Le droit privé n'est jamais entièrement indépendant du droit public, mais il doit toujours être pratiqué de manière à favoriser celui-ci. Le droit public de son côté doit également faire attention au droit privé, et n'est pas autorisé à pousser ses exigences jusqu'à lui porter préjudice. La personnalité qui a un droit propre sait d'avance que de nombreuses obligations envers la totalité sont inséparables de ce droit. Quand quelqu'un est revêtu de son droit personnel, il se charge donc de ces obligations. S'il ne veut pas s'y soumettre, il ne devrait pas en accepter la cause. Par contre, le droit public a pris naissance au moment où un certain nombre de personnalités individuelles se sont unies pour former

un organisme. Mais ce n'est pas cette union qui constitue le droit public. Ce serait méconnaître le caractère du droit public que de le concevoir selon l'explication donnée par Hobbes et Rousseau, comme l'assemblage de tous les droits privés ou seulement d'une partie de ceux-ci, et de vouloir parler par conséquent d'un droit total et d'une volonté totale. Un ensemble organique est toujours quelque chose de bien plus élevé que la somme de toutes ses parties ; il n'est pas seulement un alignement mécanique de détails, mais quelque chose de nouveau, d'indépendant, de vivant. Il ne résulte pas seulement de l'association arbitraire ou de la juxtaposition des membres, mais un germe intérieur doit lui donner vie et impulsion.

Tout ceci s'oppose donc à ce que nous admettions que la société publique et son droit résultent du bon plaisir des individus, et de la transmission de leurs droits à la totalité. L'origine de l'état, du pouvoir et du droit public est plutôt dans l'ordre de choses crée par Dieu, et dans l'instinct qu'il a mis dans la nature humaine. Mais cela n'empêche pas que les individus obéissent, par volonté propre à cet instinct, et qu'ils exécutent de leur propre consentement ce qui résulte nécessairement de la nature. Ils doivent dans ce cas s'imposer des charges et des sacrifices qu'ils n'auraient pas à supporter, si chacun d'eux vivait pour lui seul. Cependant ceci est déjà contenu dans leur fin comme homme et dans l'obligation inhérente à leur droit privé. D'ailleurs les services que le droit public exige d'eux sont à leur tour compensés par la participation à son effet, le bien public.

En vertu de ces principes, ce serait donc une erreur que de vouloir ramener, d'après l'explication de Grotius devenue traditionnelle, et poussée aux dernières extrémités par Rousseau, l'origine de la société humaine exclusivement à un contrat volontaire entre hommes privés, et à la fusion de la volonté de tous dans une seule volonté.

Mais il n'est pas moins faux de n'admettre avec l'école historique que les événements nécessaires et accidentels de l'histoire, ou, ce qui ne diffère pas beaucoup, avec Hégel, le développement fataliste du Dieu-monde panthéiste et irrésistible, comme cause d'union entre les hommes.

Ici encore la vérité est au milieu. L'homme est porté par nature à s'associer avec les autres pour former une communauté. Il porte cet instinct en lui et trouve cette obligation dans ses droits personnels innés. Mais ceci n'exclut pas sa propre coopération libre. Il ne crée pas plus le droit public, qu'il ne crée son propre droit privé; il contribue toutefois à le former, puisque l'exécution de la première condition historique est mise entre ses mains par le gouvernement divin du monde, qui se sert de lui, comme de premier instrument. De cette manière, la personnalité humaine donne, si elle est bien comprise, l'explication même de la vie publique et du droit public.

Nous arrivons donc ici aux mêmes résultats que la conception historique sans préventions, à savoir que l'homme est le centre du monde et de tous les développements de la vie. Mais ceci ne lui donne pas le droit de s'enorgueillir. Sans doute il exerce par sa liberté une influence très importante sur la marche des événements, mais il est aussi faux qu'il les régisse à sa guise, qu'il est inadmissible que ce soient les événements eux-mêmes qui le mettent en mouvement comme une machine privée de liberté, et d'après certaines lois immuables qu'il porte en lui.

7.—L'homme doit devenir de nouveau le centre de la société.

Non! l'homme n'a ni droits ni puissance illimités. Malgré cela, son influence sur le monde et sur l'histoire est grande, plus grande que ne le croient ceux qui ont toujours le mot d'homme sur les lèvres. Un riche dépôt lui est confié, c'est incontestable. Il a entre ses mains son bien propre, son salut, le salut de son prochain, de la société tout entière et l'exécution du plan divin. Même l'homme le plus faible parmi nous a une influence, un

droit, des obligations beaucoup plus grands que nous n'osons nous l'avouer, par peur de la responsabilité. Comment se fait-il donc que nous laissions toujours l'homme de côté quand nous parlons de lois, de progrès et d'évolution ? On parle beaucoup de travail, mais rarement du travailleur qui pense, qui sent, et de ce qui lui fait du bien ou du mal. On parle beaucoup du capital, mais on n'ose pas dire un mot de l'abus que le capitaliste fait de ses obligations et de sa responsabilité. Toujours et partout il est question d'idées mortes, jamais de l'homme vivant. Dans la science du droit, nous manions les idées de règle de droit et de biens de droit, mais nous nous souvenons rarement que le droit des choses n'est que le rapport de personne à personne et que le tort n'est pas seulement la violation d'un bien abstrait, mais avant tout l'injustice commise envers un sujet de droit. Dans la politique nous n'entendons parler que de l'état et du pouvoir de l'état, jamais de ceux qui forment l'état et en supportent les charges, jamais de ceux entre les mains desquels est déposé le pouvoir si redoutable aux hommes.

Depuis les temps du Physiocratisme et de l'Économie libérale, l'économie politique ne contient plus que des formules mortes, comme l'école historique qui explique la formation du droit et de l'état d'après des lois immuables, des lois d'airain ; elle fait tout dériver des prétendues lois économiques naturelles : le prix, le salaire, l'augmentation ou la diminution de la population. La malédiction du Panthéisme et du Fatalisme pèse sur nous. L'individu n'entre plus en ligne de compte. L'état s'est même endormi sur cette théorie. Pour ce qui est du domaine économique, il s'est croisé les bras en face du soi-disant ordre naturel immuable et s'est borné au rôle de spectateur muet. En attendant, le petit nombre de ceux qui ont su profiter de cette situation, ont eu assez de temps et de liberté, pour diriger à leur guise cette loi naturelle du côté des bourses, des banques, des

monopoles et autres opérations financières, pour les exploiter à leur avantage.

Rompons donc avec ce système. Il faut que l'homme redevienne le centre de la société. Il ne doit pas être l'homme de l'Humanisme et du Libéralisme, l'homme dont on flatte les passions pour l'étourdir, afin d'accomplir plus facilement les desseins qu'on a en vue ; mais il doit être l'homme libre, pensant, indépendant, l'homme avec sa conscience responsable, l'homme créature, serviteur, instrument de Dieu. Il faut apprendre à moins parler de l'homme, et le faire agir davantage ; à ne pas avoir si souvent sur les lèvres les droits de l'homme, mais reconnaître d'autant mieux ses droits réels et les faire valoir. Ceci ne peut se réaliser qu'à la condition de ramener l'homme à la situation qui lui est due. Il faut admettre qu'avec l'homme tel qu'on l'a élevé depuis l'époque de l'Humanisme, aucune société humaine ne peut être formée si on le laisse libre. Les hommes qu'on enseigne à se regarder comme des dieux, comme des maîtres du droit, comme leurs propres législateurs, ces hommes, il faut les enchaîner comme des esclaves, afin que leur influence ne réduise pas le monde en poudre. Mais les hommes qui se sentent les serviteurs et les sujets de Dieu, les hommes qui s'honorent de servir à Dieu d'instruments par lesquels il puisse transmettre aux autres la bénédiction et le salut, au monde la félicité, ceux-là, on peut sans inquiétude les laisser libres. Plus ils seront libres, plus ils seront affranchis d'égards autres que la volonté et le bon plaisir de Dieu, plus ils seront eux-mêmes, et mieux s'en trouvera la société.

DOUZIÈME CONFÉRENCE

LA PROPRIÉTÉ.

1. La fondation de l'économie politique et des relations sociales remonte au paradis. — 2. Les bases de la société sont la propriété et le travail. — 3. Le droit propre et le droit commun sont inséparables. — 4. Pourquoi est-il si périlleux de discuter la question de la propriété ? — 5. La doctrine du droit naturel sur la propriété. — 6. Le droit du possesseur et le droit du riche. — 7. Dans l'ordre actuel du monde, la propriété privée est indispensable. — 8. Admettre l'ordre actuel du monde sans admettre le péché originel est chose impossible. — 9. Pourquoi les efforts du socialisme et du communisme ne se réaliseront-ils jamais ? — 10. Fondation du droit de nécessité. — 11. Droit de succession. — 12. Devoir de l'époque relativement à la doctrine du droit de propriété.

1. — La fondation de l'économie politique et des relations sociales remonte au Paradis.

A une époque qui représente si volontiers l'état actuel de guerre de tous contre tous, comme l'état idéal, naturel, inévitable, nous ne devons pas nous étonner de trouver des hommes qui, comme Thiers (1), par exemple, sont très éloignés du Darwinisme et du Matérialisme, et acceptent tout naturellement l'horrible principe du paganisme : que la nature a jeté l'homme nu sur la terre nue (2). Cette triste conception de la vie est digne du monde séparé de Dieu, digne de l'exploitation romaine de l'homme, de la résignation bouddhiste et du désespoir pessimiste ; mais elle ne l'est pas de la bonne humeur et de la gaieté chrétienne.

D'après cette conception, toute formation de société serait finie avant d'avoir commencé. Le néant ne produit rien. Rien n'est dû à celui qui n'a rien. Être dépouillé de tout, tel est l'état de la vraie nature. Ainsi parle la sagesse du monde étrangère à Dieu. Puissent ceux qui n'ont rien la trouver suffisante pour se con-

(1) Thiers, *De la propriété*, 39 sq. — (2) Pline., VII, 1, 2.

soler ! Puissent-ils perdre tout désir d'acquérir ! Puisse-t-elle aussi servir de consolation au petit nombre de ceux qui, par suite d'heureuses conditions, ne sont pas astreints à vivre d'après la nature ainsi comprise ! Mais l'application de ce principe par le Libéralisme est l'aiguillon qui poussera le Socialisme aux dernières limites de l'acharnement.

2. — Les bases de la société sont la propriété et le travail.

Eh bien non ! Arrière ce premier mensonge, cette grossière tromperie ! Arrière l'état de nature ! Cet état n'exista jamais. La foi nous enseigne un état primitif de grâce et de sainteté, l'histoire et l'expérience nous montrent un état de déchéance, mais non pas un état d'où la grâce soit absente, un état de complète inhumanité. Donc, même l'état de l'homme déchu n'est pas aussi bas que l'état de nature dépeint par les savants. La nature, telle que Dieu l'a créée à l'origine, était un état tout à fait contraire à cette acception inadmissible dans laquelle ils le prennent. En créant la terre, le Créateur, dans sa libéralité, l'a enrichie des dons les plus magnifiques, de telle sorte que tous ceux dont les yeux se fixeraient sur lui, pourraient avoir leur nourriture en temps opportun (1), et tout ce qui serait nécessaire à leur vie, tant qu'ils ne changeraient pas sa bénédiction en malédiction. Lorsqu'il eut créé les premiers hommes, et qu'après le déluge il eut remis pour la seconde fois la terre entre leurs mains, il leur dit : La terre est à vous avec tout ce qu'elle contient, sachez en tirer parti, travaillez là (2). Par ces paroles, il donne à l'humanité tout ce qui lui est nécessaire pour faire son chemin ici-bas ; il lui donne le droit de s'approprier les biens de la terre ainsi que la capacité et l'obligation de travailler. Ainsi fut fondée l'économie politique, ainsi Dieu lui-même a jeté les fondements immuables de l'acquisition, de la formation de la valeur et des relations entre les hommes.

(1) Psalm., CIII, 27.
(2) Gen., I, 28 sq. ; II, 15 ; VIII, 17 ; IX, 1, sq.

Travail et propriété sont les deux points de départ, les deux bases de la vie sociale, et le moyen de la réaliser entre les hommes. Dieu nous aurait donné à nous hommes, dans une mesure complète, ce dont nous avons besoin pour vivre, que nous nous serions laissés aller à l'inaction, et que contents de savoir nos propres besoins satisfaits, nous n'aurions pas pu nous résigner, ou que nous nous serions résignés difficilement, à entrer en relation les uns avec les autres. C'est pourquoi il a disposé les choses de façon que nous gagnions par le travail les dons que la terre renferme, et que nous soyons tout d'abord obligés de concourir à mettre ses produits dans un état où ils nous procurent une utilité réelle. La nature possède des forces tellement abondantes, des dons si riches, que l'homme individuel, avec sa faiblesse native, doit nécessairement s'adjoindre à d'autres, quand il s'agit seulement de satisfaire à ses propres besoins. Ainsi, la disposition de la nature et son propre avantage le forcent déjà, en tant qu'homme, à être à la hauteur de sa tâche sociale.

De cette même considération, est résulté le plan de Dieu que toute acquisition repose sur deux bases séparées qui diffèrent essentiellement l'une de l'autre, mais qui fournissent le nécessaire à l'homme seulement dans le cas où elles sont unies. Vu sa nature, c'est à peine si la plupart du temps l'homme pourrait se décider à faire un mouvement sérieux, à plus forte raison à donner du sien en faveur de la communauté, et par conséquent des relations sociales, s'il n'y était pas poussé par la nécessité ou l'avantage. Tel est le motif pour lequel Dieu, dans sa sagesse et son amour prévoyant, a disposé cette séparation des premières conditions de notre existence. Il voulait rendre les hommes égaux, et ainsi les amener à l'union. Ici c'est quelqu'un qui ne peut arriver seul à son but avec le morceau de terre qui forme sa part de travail. Là c'est un autre qui, n'étant pas doué pour le travail physique, mais pour le travail intellectuel, serait

bien embarrassé s'il était obligé pour subvenir à ses besoins, en cultivant un champ. La nécessité inéluctable pour ceux qui ont des capacités intellectuelles de se procurer ce qui est indispensable à leur existence, ou de transformer en moyens d'existence la propriété qu'ils ont sous la main, mais qui n'a pas cette destination immédiate, force donc les hommes à se mettre bon gré malgré en relations les uns avec les autres. Ainsi naît la société.

Ce ne sont point là d'abstraites théories mystiques, mais c'est la réalité pure, indéniable, et la vue qui seule répond à la nature des choses et à la dignité de l'homme. Ceux qui ne considèrent le travail, ou, pour parler d'une manière chrétienne et humaine, le travailleur, que comme un instrument par lequel ils rendent leur propriété fructueuse, chassent l'homme de la situation qui lui convient. Mais ceux qui, par contre, ne reconnaissent qu'au travail seul la capacité de contribuer en quelque chose à la subsistance de l'homme, rompent le plus fort lien de la société humaine, ce lien qui consiste précisément en ce que ni une portion des biens de la terre, ni le travail en soi, ne suffisent seuls à l'entretien de l'individu ou du tout, abstraction faite de ce qu'ils attribuent au travail lui-même une force vraiment créatrice, et que, s'ils obligent chacun sans exception à gagner sa vie par le travail propre, ils rendent impossible toute activité plus élevée, condition première d'une civilisation plus élégante. D'où il résulte déjà combien sont déraisonnables les aspirations du socialisme. Si celui-ci était réalisé sous la forme du collectivisme, c'est-à-dire en ce sens que les forces et les moyens de travail soient réunis dans les mains d'une seule et même personnalité morale, il agirait précisément contre son but, et, par la rupture d'un moyen d'union actuellement imparfait, c'est vrai, amènerait le démembrement de la société.

3. — Le droit privé et le droit commun sont inséparables.

Abstraction faite de ceci, il résulte de tout ce que nous venons de dire depuis le commencement, qu'il y a, dans la propriété comme dans le travail, une relation à l'ensemble, par conséquent une importance sociale. Ceci s'applique avant tout à la propriété. Il n'est aucun individu qui soit immédiatement destiné par Dieu, ou, comme malheureusement on dit souvent, par la nature, à recevoir spécialement pour sa personne telle ou telle part particulière des biens de la terre. Tout d'abord, il n'y a que l'humanité comme tout, qui soit investie du droit réel relativement au tout. L'individu comme membre de l'humanité n'a qu'un droit personnel à posséder une partie du tout, et non un droit réel. Seulement, s'il peut, sans violer la justice, transformer la possibilité en réalité, la revendication en propriété, le titre au droit devient droit réel. Mais par là, il ne prive pas la société de ce qui lui appartenait auparavant comme ensemble. Par le fait qu'il s'approprie quelque chose, il ne cesse pas non plus d'être membre de la société. Au contraire, ce sont de nouveaux liens qui l'attachent à elle. De même que nous ne pouvons concevoir la personne individuelle en contradiction avec la totalité, mais en rapport de dépendance et d'unité avec elle ; de même que le droit propre n'exclue pas complètement l'obligation envers le tout, et de même au contraire que parce que quelqu'un ne peut pratiquer ses droits, en tout ou en partie, que solidairement avec le tout, cela ne porte pas le moindre préjudice à la liberté et à la puissance personnelle, de même aussi la propriété commune de la société tout entière n'est pas un obstacle à la propriété privée de l'individu, comme la propriété privée n'est pas un obstacle au droit du tout. Quand même quelqu'un acquiert justement et de fait la propriété d'une partie déterminée des biens terrestres, ce n'est pas une raison pour cela que le tout renonce à ses droits. Nous ne voulons cependant pas dire par là, comme on l'a fait depuis quelque temps, avec une forte teinte de

conception romaine d'état et de personnalité, que le tout exerce comme personne logique ses droits sur la partie spéciale qu'un individu possède comme propriété, et qui en fait un représentant ou administrateur subordonné à la société et responsable envers elle (1). Non ! Il n'en n'est pas ainsi. Autre chose est le droit du particulier, et autre chose le droit de la totalité. Tous les deux sont indépendants et pourtant étroitement unis. Il va de l'intérêt du tout que le droit général passe aux mains de l'individu comme droit particulier. Car terrain commun rapporte peu, et pot commun bout toujours très mal (2). Mais cela n'empêche pas que l'individu cultive sa portion de terrain commun en la subordonnant au tout, et en ayant égard à l'avantage de la communauté (3).

Les droits particuliers et les droits généraux ne s'excluent donc pas, mais dépendent organiquement les uns des autres, comme individu et communauté dépendent aussi l'un de l'autre. Il peut se faire que plusieurs possesseurs aient des droits dans une même chose et les y exercent, principalement quand à cet objet est attaché un droit personnel et une obligation envers la totalité. Et ceci ne s'applique pas seulement à la propriété, mais aussi à tous les moyens d'acquisition de propriété, donc particulièrement au travail. C'est très bien qu'on commence à faire ressortir maintenant les aspects sociaux de la propriété, mais nous ne devons pas affirmer moins expressément qu'il en est de même du travail, comme nous nous sommes déjà convaincus qu'on doit le dire de tout droit.

Personne ne doit considérer ceci comme un préjudice porté à la manifestation du pouvoir personnel, parce qu'on ne peut s'imaginer personne qui soit en dehors

(1) Ihering, *Der Zweck im Recht*, I, 506 sq., 519 sq. — Samter, *Das Eigenthum*, 26 sq.

(2) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und romanischen Sprachen* I, 450, n° 839. — Cf. Aristot., *Polit.*, 2, 1 (3) 18. Thomas, 2, 2, q. 66 a. 2. Antonin. 3, tr. 3, c. 2, § 1. Soto, *Just. et j.* l. 4, q. 3, a. 1.

du tout, personne sans revendications et sans obligations à la solidarité des intérêts humains. Au contraire, cette situation de l'individu par rapport à la totalité lui offre un double avantage. D'abord la société protège chacun dans son droit et dans sa propriété, et, par intérêt propre, doit le protéger tant qu'il fait usage de ce droit pour l'utilité du tout. Et alors la société qui, par le partage des droits communs en droits privés, n'a nullement renoncé à ses droits et à ses devoirs, garde l'obligation de veiller sur ceux qui, pour des raisons sociales quelconques, ne sont pas capables de transformer en un droit personnel leur titre à posséder une partie du tout. C'est pourquoi ce n'est point pour ceux-ci une honte de revendiquer l'aide du tout, de même que les soins dont le tout entoure l'individu ne sont pas une charge pour lui. Bien plus, de tels membres de la société méritent tout honneur, parce qu'ils n'ont pas usurpé injustement un droit qu'ils pourraient s'approprier en justice. La société ne peut pas dire non plus qu'elle s'est chargée par là d'un excès d'obligation. Car si des individus ne sont pas en état d'acquérir un droit de la communauté, cette capacité reste ouverte à d'autres, et ceux-ci doivent s'en servir également pour l'avantage de la totalité.

4.— Pourquoi est-il si périlleux de discuter la question de la propriété ?

La portée de ces principes généraux, sur lesquels repose l'ordre social, résulte on ne peut plus clairement de la discussion d'une question actuelle des plus brûlantes et des plus dangereuses, la question sur la nature et l'origine du droit de propriété. Depuis trop longtemps en effet, on lui a donné un goût d'amertume par la présentation du droit illimité de propriété, et par la méconnaisance de la solidarité. N'est-il pas déjà assez dur que des milliers d'hommes, courbés sous un labeur écrasant, n'aient rien, pas même la perspective de parvenir à une honnête aisance, alors qu'ils entendent parler partout de progrès et qu'ils voient s'étaler autour d'eux, avec un air provocateur, un luxe impar-

donnable? Fallait-il encore que la science les écrasât moralement, et qu'elle leur jetât à la face ces paroles révoltantes : l'homme est ce qu'il a ; celui qui n'a rien n'est rien? Et cela, on l'a fait et on le fait encore. Ce n'est que dans la propriété dit Hégel, que la volonté de l'homme devient personnellement objective. Dans la propriété est ma volonté personnelle. Ce n'est que par la propriété que je puis donner l'être à ma volonté (1). La propriété est l'essence de la personnalité (2), car elle est la condition et l'instrument de la liberté (3). Sans la propriété, ajoute Lasson, il n'y a pas de personne, pas d'individualité, pas de volonté, pas de liberté (4). Donc celui qui n'a rien avec quoi il puisse faire valoir sa volonté en face du monde, ne compte pas, n'a aucune valeur. Il est ce qu'est un corps sans mains et sans pieds, une volonté qui n'a ni langue ni bras à son service. S'il ne peut rien faire par lui-même, il ne peut pas faire de soi un homme, car il n'y a que la possession qui fasse de lui une personne (5).

Comme si ce manque d'humanité n'était pas le plus brutal renouvellement de l'impitoyable paganisme romain et l'anéantissement du pauvre, voici qu'un illustre théologien évangélique, ne trouvant sans doute pas suffisant que la philosophie et la jurisprudence portent seules cette honte sans que l'Evangile en ait sa part, se lève et fait cette déclaration à la face du monde : Qui parle encore de droit et de personnalité? Celui qui n'a rien dans les mains ne peut avoir la vraie morale. Celui qui possède est un homme, un honnête homme, un homme d'honneur ; celui qui n'a rien à donner ni à manger est un homme sans morale, sans honneur; c'est un coquin. Car, dit-il, en toutes lettres, « le progrès moral du développement de la nature individuelle de

(1) Hégel, *Philosophie des Rechtes*, § 46 (G. W. VIII, 83 sq.)
(2) *Ibid.*, § 51 ; cf. § 33, *Zusatz.*, § 41.
(3) J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, § 23, III.
(4) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 595. — Vol. VIII, conf. XXIX, 7.
(5) Sauter, *Das Eigenthum in seiner soc. Bed.*, 10, 52 sq. 316 sq.

l'homme s'accomplit essentiellement par le fait qu'il acquiert de la propriété (1). L'appropriation de la nature matérielle dans la possession appartient aussi essentiellement à la formation morale que l'assimilation constante, non interrompue, de parties matérielles appartient au corps par la nutrition » (2).

C'est assurément là une singulière doctrine évangélique, bonne pour des gens à qui, pour parler comme Lucien, « tout prospère sans qu'ils sèment rien, et qui sont honorés parce qu'ils mangent bien, dorment bien, et voyagent commodément » (3). Mais ceci ne trompe pas Dieu ni son Verbe; et l'ancien Évangile, le vrai, l'unique Évangile n'a rien de commun avec cette doctrine. Celui-ci a un signe distinctif qui vaut à lui seul tous les autres, celui d'apporter aux pauvres un joyeux message(4). Oui, ceci seul suffit à dire à chacun où sont la vérité et le salut, et où ils ne sont pas. Là où l'on présente de tels enseignements, là est bien loin l'Évangile de Notre-Seigneur. Là où celui-ci se trouve, là où la vérité règne, ce sont d'autres principes qui sont appliqués. Détournons-nous donc d'un pareil traitement infligé à la vérité et à la pauvreté, et considérons de plus consolantes doctrines.

5.— La doctrine du droit naturel sur la propriété.

En vérité, il n'est aucun homme qui ait un droit de propriété plein et illimité sur les biens de la terre. Dieu s'est réservé celui-ci. Lui seul peut faire de ces biens ce qu'il lui plaît. Il peut les conserver ou les anéantir selon son bon plaisir (5). Les hommes ne sont que ses administrateurs, ses feudataires, ses représentants, relativement à tout ce qu'ils appellent possession. Juridiquement parlant, tout droit de propriété est à cause de cela

(1) Rothe, *Christliche Ethik*, (2) III, 207.
(2) Rothe, *Christliche Ethik*, (2) III, 207.
(3) Lucien, *De mercede conductis*, 17, 3. — (4) Matth., XI, 5.
(5) Psalm., XXIII, 1. Esther, XIII, 11. Judith. IX, 19. Eccli. XXXIII, 13. Is. X, 15; XXIX, 17; XLV, 9. Jerem., XVIII, 6. Rom., IX, 20 Tertull., *Patient.*, 7. Chrysost., *In Matth. hom.*, 77 (78) 3. August., *De Trinitate* 5, 16, 17; *Civ. Dei*, XII, 17; Thomas, 2, 2, q. 66, a. 1.

un droit imparfait ; il n'est pas une possession directe, pleine, mais seulement une possession d'usufruit (1). Non pas que le droit de possession soit lui-même douteux, mais il ne se rapporte jamais à la chose elle-même d'après sa nature. Aucun homme n'a de souveraineté sur celle-ci. Là où quelqu'un entre en possession légitime d'une chose, il lui échoit seulement le droit d'user de cette chose, ou de ses fruits, ou des deux à la fois, et rien de plus (2).

Tout d'abord, le droit de propriété, pris dans les limites où nous venons de le considérer, convient au genre humain tout entier comme à une unité morale. Personne n'a, en raison de sa nature, originellement plus de droit que les autres, pour soustraire une partie spéciale des biens terrestres à la possession de la totalité, et de se les approprier seul à l'exclusion de tous. Si les hommes étaient tels que le droit de nature pût leur être appliqué purement et tout entier, c'est-à-dire s'ils étaient dans l'état de nature pure, intègre, la communauté des biens terrestres serait un état possible et même plus parfait (3). Mais qu'on veuille bien le remarquer, il s'agit seulement de ce qui répondrait à l'état de nature, dans l'hypothèse mentionnée, mais non à une loi de nature. Le Socialisme, que ce soit erreur ou escamotage de sa part, considère l'état de nature et la loi de nature comme une seule et même chose. Seulement, dans l'état de nature, il n'y aurait eu non plus aucune obligation ni aucune nécessité d'administrer tous les biens de la terre comme une possession commune (4). Comme là non

(1) I. Petr., IV, 18. Ambr., *De Nabuth*, 14. Chrysost., II. *Timoth. hom.*, 6, 4 ; *De Lazaro*, 2, 4 ; *De verbis apost. habentes eumdem spiritum.*, 1, 9.

(2) Thomas, 2, 2, q. 66, a. 1.

(3) Chrysost., *In Joan. hom.*, 77 (76), 5. — Ambr., *Offic.*, 1, 28, 132. — Isidor, *Orig.*, 5, 4. — Le droit canonique se place complètement à ce point de vue : c. 7, *jus naturale*, d. 1 ; c. 8, § 3, *sicut ii*, d. 47 (où, chose à remarquer, le texte de saint Ambroise a été changé) ; c. 2, § 1, *dilectissimis*, c. 12, q. 1. — Antonin, 3, tr. c. 2, § 2. — Cf. Cicero, *Off.*, I, 7, 21 et *Dig.*, 41, 1, l. 1.

(4) Thomas, 1, 2, q. 94, a. 5, ad. 3 ; 2, 2, q. 66, a. 2, ad. 1 ; a. 7,

plus tous les hommes n'eussent pas été parfaits, mais eussent dû travailler d'abord à leur perfection, il faut plutôt admettre que, quand même cet état eut existé réellement, le partage des biens aurait eu lieu. Cependant cet état de nature tant rêvé n'a jamais existé ; il n'existe pas, et n'existera jamais. C'est pourquoi une complète communauté de biens ne s'est jamais réalisée de fait et ne se réalisera jamais. Mais, comme nous l'avons vu tout à l'heure, le droit naturel ne prescrit pas du tout sa réalisation dans la vie réelle ; il l'indique seulement comme un moyen d'arriver à une plus grande perfection, pour ceux qui aspirent à devenir entièrement comme les hommes devraient être, d'après l'idée de leur nature. Mais où les circonstances rendent nécessaire la séparation de la possession, là il n'y a pas d'obstacle du côté du droit naturel.

6. — Droit du possesseur et droit du riche.

Mais il est juste que la séparation des biens, ou, en d'autres termes, la propriété privée ou particulière, ne soit pas ramenée à une loi expresse ni du droit divin ni du droit naturel (1). Nulle part on ne lit un précepte divin de cette espèce ; et le droit naturel permettrait même la possession commune, si la chose était praticable (2). Ce n'est pas un principe que les théologiens ont inventé pour intimider les possesseurs et les riches. On doit plutôt dire qu'il représente la conviction de l'humanité tout entière. Le droit romain lui-même n'a jamais perdu entièrement ce souvenir (3). Mais le droit germain a porté dans la pratique un reste plus ou moins

c. — Lugo, *De jure et just.*, d. 6, n. 6. — Suarez, *op.* 6 *dier.*, l. 5, c. 7, n. 18.

(1) August., *In Joan. tr.*, 6, 25. Amb., *In Luc.*, *l.* 7. (Paris, 1603, III, 171 h.) : Alienæ nobis divitiæ sunt, quia *præter naturam* sunt. Hieron., *In Habac.*, 2, 6 : Quod non sit hominis, i. e. animalis rationabilis terrena possessio, et Dominus demonstrat (Luc., 16, 12). Salmant., *Moral.*, *tr.* 12, c. 2, n. 2. Lessius, *J.* et *j.*, l. 2, c. 5, d. 3, 7, 8. Sporer, *Decalog.*, *tr.* 6, c. 1, 126. Suarez, *Op.*, 6 *dier.*, l. 5, c. 7, n. 17.

(2) Antonin, 3, *tr.* 3, c. 2, § 2. Billuart, *De jure*, d. 4, a. 1, prop. 3. Gotti, *De jure*, q. 5, d. 4, § 1.

(3) *Inst.*, 2, 1, 11. *Dig.*, 1, 1, l. 5.

grand de cette manière de voir (1). Ce n'est donc pas seulement une conjecture théologique, mais la voix de l'humanité elle-même, quand les docteurs de l'Evangile exhortent continuellement ceux qui possèdent, à ne pas se conduire comme bon leur semble avec leur possession, comme s'ils en étaient les maîtres complets et exclusifs.

Il n'est pas toujours juste non plus que quelqu'un s'en réfère à Dieu de sa possession. Toute propriété ne provient pas sûrement de Dieu (2). Dieu permet seulement que quelqu'un devienne riche ; mais cela n'autorise pas à dire qu'il accorde la richesse lui-même. Cela fait, dit saint Chrysostome, une grande différence (3).

Puissent ceux qui possèdent ne jamais perdre de vue ces sérieuses vérités, et ne jamais exagérer leurs droits ! La possession d'un individu repose seulement sur l'autorisation que lui donne la loi divine et naturelle. Mais le degré de droit, auquel quelqu'un possède ce qui lui appartient réellement, peut seulement s'évaluer au moyen des titres de droit accidentels ou acquis, que les droits positifs humains, le droit des peuples en général, et le droit civil (4) en particulier, lui mettent entre les mains.

7. — Dans l'ordre actuel du monde la propriété privée est indépendante.

Mais de ceci, il ne s'ensuit nullement que l'introduction de la propriété privée ne soit pas justifiée, ou qu'il soit permis et possible de supprimer cette institution. Au contraire, la répartition des biens terrestres entre les individus, par conséquent la propriété privée, n'a pas

(1) Maurer, *Einl. zur Gesch. der Mark =, Hof =, Dorf =, Stadtverfassung*, 98 sq., 103 sq. Gierke, *Genossenschaft*, II, 179 sq., 194 sq., 266, sq., 325 sq., Arnold, *Deutsche Urzeit*, 228 sq., 384 sq.
(2) Chrysost., *In. I, Cor. hom.*, 34, 6.
(3) Chrysost., *In Matth. hom.*, 75 (76), 4.
(4) Ambr., *Offic.*, 1, 28, 132. August., *Ep.*, 93, 12, 50 ; *In Joan., tract.*, 6, 25. Isidor., *Orig.*, 5, 6, Thomas, 2, 2, q. 66, a. 7. Antonin, 3, *tr.*, 3, c. 2, § 3. Bànes, 2, 2, q. 62, a. 1, introd., q. 3, concl. 4. Salmant., *Mor. tr.*, 12, c. 2, n. 7, Lugo, d. 6, 2 sq. Lessius, l. 2, c. 5, d. 3. Soto, *J. et j. l.* 4, q. 3, a. 1, concl. 3. Valentia 3, d. 5, q. 10, p. 2, prop. 3, 4. Sylvius, 2, 2, q. 62, a. 2, q. 1. *It. le droit canonique :* c. 9. *jus gentium*, d. 1. Roselli, *Philos.*, III, n. 429, 444.

seulement été introduite historiquement dans le droit, mais elle l'a été philosophiquement comme théologiquement, moralement comme économiquement. Dans les circonstances où l'humanité se trouve, elle est le seul état qui lui soit conforme ; nous pouvons même dire le seul état possible et nécessaire (1). Si l'humanité était restée comme elle était en sortant des mains de Dieu, et comme elle devrait être, la propriété privée ne serait pas nécessaire, et la propriété commune répondrait davantage à l'idée d'une société parfaitement humaine (2). Mais après que l'homme fut tombé, après que l'intérêt propre, même chez ceux qui sont relativement meilleurs, fût devenu un ressort puissant chez la plupart, et même le ressort unique, il n'y eut plus que l'introduction du droit de propriété privée, qui pût maintenir une situation supportable. Depuis que, par suite du péché, la terre ne donne ses fruits qu'au prix d'une lutte énergique avec elle, que le travail est devenu une punition, un sacrifice, une abnégation de soi-même, depuis ce temps, c'est le plus petit nombre des hommes qui prendraient encore sur eux la peine de travailler, si l'espoir d'acquérir ou d'augmenter leur possession personnelle, et la perspective d'employer à leur propre avantage les fruits de leur activité n'étaient pas une impulsion pour eux. Comment avec ce penchant à la paresse, ce manque de sentiment de justice, qui rend la plupart des hommes entièrement incapables d'équilibrer leurs services réciproques, comment avec cette jalousie et cette insécurité, avec ce désir ardent de vivre aux dépens d'autrui et de limiter les sacrifices que

(1) Bânes, l. c. concl. 3. Salmant, l. c. n. 4-6. Sylvius, l. c. concl. 3. Billuart, d. 4, a. 1, prop. 2. Lessius, l. 2, c. 5, d. 2. Nous pourrions à bon droit désigner ce sentiment comme étant l'*opinion commune* des théologiens, sans parler des canonistes, alors même que quelques modernes aient élevé des doutes insignifiants contre elle.

(2) Cf. August., *In psal.*, 131, n. 5. Maximus Taurin., *Homil. de avar.*, 1 (Biblioth. max. Pat., VI, 45). Humbertus a Romanis, *Exposit. reg. S. Augustin.* p. 2 (*ib.* XXVI, 571). Aeg. a Columna, *Reg. princ.*, l. 23, p. 3, c. 6.

le devoir leur impose envers la totalité, un seul jour pourrait-il se passer sans discussion, sans guerre, sans rapine, sans tromperie, si tous avaient le droit de prétendre à tout ? Or, si une vie sociale sans goût pour le travail, sans paix, sans ordre, sans communauté, sans justice est impossible, vu l'état où se trouve actuellement l'humanité, il faut trouver une disposition en vertu de laquelle possession et droit soient séparés par la loi (1).

Mais ceci ne veut pas dire, comme on l'a souvent prétendu, que la propriété privée a été introduite par le péché. Non ! la raison comme la morale naturelle, et les considérations les plus simples concernant l'utilité économique de la totalité comme celle de l'individu, ont démontré la nécessité de cette disposition. Cette même loi naturelle qui, dans une situation meilleure, — si jamais l'homme s'était trouvé dans son pur état de nature — aurait approuvé la propriété commune, a dû, dans l'état des choses complètement changé, réaliser la possession privée séparée, comme la seule base fondamentale possible d'une situation bien ordonnée. Donc à présent, après la chute, la possession particulière est une suite nécessaire des principes fondamentaux de la loi naturelle (2). Dans tout syllogisme la conclusion se tire d'après la mineure. D'une même majeure, il peut donc résulter une application tout à fait différente, selon qu'on la fait rapporter à l'homme comme il devait l'être, ou à l'homme tel qu'il est en réalité. Mais celui qui compte avec l'état réel doit reconnaître qu'aujourd'hui, le droit naturel prescrit d'une façon générale, la possession privée, comme Léon XIII l'a exprimé dans ses deux encycliques, *Quod apostolici muneris* et *Rerum novarum*.

(1) Thomas, 1, 2, q. 105, a. 2, ad 3 ; 2, 2, q. 66, a. 2. Aegid, a Columna, *Reg. princ.*, 3, 1, 11. Soto, *J. et j*, l. 4, q. 3, a. 1. Cf. Périn, *Politik*, I, 200 sq. Müller, *Theol mor.*, (1) II, 405 sq. Linsenmann, *Moraltheologie*, 105 sq. Ahrens, *Naturrecht*, (6) II, 107 sq.

(2) Continuat. Tournely, *J.* et *j.*, p. 2, c. 3, a. 4, q. 8 (Venet. 1746, I, 206). Sporer, *Decalog. tr.* 6, c. 1, 128.

Il va sans dire qu'avec ceci, on ne doute pas que, dans ces cas isolés, dans une congrégation par exemple, la possession commune puisse être réalisée encore maintenant. Cette modification de la loi naturelle, si on peut se servir de cette expression, est donc une de ces dispositions que Dieu, dans sa miséricorde, prend pour guérir l'humanité malade, comme l'étaient les peaux de bêtes avec lesquelles il la revêtit.

8.—Admettre l'ordre actuel du monde sans admettre le péché originel est chose impossible.

Tout dépend donc de ce qu'on admette cette modification profonde qui a eu lieu dans l'humanité par le péché originel. On éprouve parfois une pénible impression, quand on voit la faiblesse et la médiocrité des preuves, avec lesquelles des auteurs libéraux veulent prouver aux socialistes la nécessité de la possession individuelle, sans qu'ils aient le courage de dire la chose dont tout dépend. Mais c'est ainsi qu'avec leur optimisme, avec leur invention d'un progrès indéfini, ils sont exactement sur le même terrain que les communistes les plus acharnés avec leur pessimisme.

D'un autre côté, la doctrine de la prospérité publique, enseignée par le Libéralisme, renferme en elle, et dans ses conséquences (1), le même danger pour la petite possession privée que le Socialisme et le Communisme pour la grande possession. Personne ne veut se frapper la poitrine, personne ne veut s'avouer la vérité, personne ne veut la dire à son voisin, parce que tous nient pareillement cette vérité que la Révélation nous enseigne. C'est ainsi que l'un trompe l'autre, et qu'en fin de compte tous sont trompés. Chacun s'aperçoit que le voisin n'est pas dans son état normal ; et il n'y a pas de confiance réciproque parce que chacun juge les autres d'après soi. Mais si tous se donnaient la main et disaient ensemble : nous sommes de pauvres pécheurs, personne n'est sans péché, ils pourraient alors s'entraider. Tout est dans cette parole. Tant qu'elle ne sortira pas de leurs lèvres,

(1) Vol., VII. Conf. III, 5.

aucune sagesse humaine ne prouvera aux masses que passer sa vie dans la pauvreté, tandis que d'autres sont aux prises avec les dangers de la richesse, peut avoir aussi son bon côté. D'ailleurs, il n'est aucune perspicacité d'esprit capable de faire avaler cette amère vérité. Il n'y a que le cœur, et un cœur pénitent, qui puisse en triompher. Mais celui qui ne croit pas au péché de l'individu comme à celui de la totalité, celui-là ne voudra jamais se déclarer d'accord avec la disposition actuelle de la société.

Ce n'est donc pas nous chrétiens qui soutenons le Socialisme et le Communisme, comme on aime à nous le reprocher. Il faut chercher ces gens-là ailleurs que chez nous. Ce sont ceux qui se moquent de la doctrine sur le péché originel, et qui considèrent la pénitence comme une tromperie cléricale ; ce sont ceux qui ont arraché à l'ouvrier la foi du cœur, foi que tous sont appelés pareillement à conquérir la félicité éternelle, en supportant patiemment les misères et les souffrances de la vie. Comme l'humanité est donc insouciante et inconséquente ! On commence d'abord par prêcher aux masses : Ne croyez pas cela, il n'y a pas de péché ; l'humanité n'est pas tombée ; elle est comme elle doit être, c'est-à-dire dans une excellente voie. Le Paradis n'est pas perdu, il n'est pas trouvé ; mais nous allons vers lui irrésistiblement. Ce qui le prouve, ce sont les progrès gigantesques que nous faisons chaque jour. Et ensuite on fait un crime à ces mêmes masses quand elles disent : Nous en voulons aussi notre part, et le plus tôt possible, sans quoi nous ne verrions rien des bienfaits de ce progrès. Nous non plus, nous ne voulons pas faire pénitence. D'ailleurs nous n'avons rien à attendre, comme vous nous l'assurez. Donc donnez-le nous avec les biens de la terre. Nous ne valons pas moins que vous. Est-ce que par hasard nous devons faire pénitence pour vous ?

C'est seulement en supposant que l'humanité se reconnaisse elle-même comme déchue, coupable, imparfaite, qu'elle se déclarera satisfaite de l'ordre social actuel. C'est pourquoi le Libéralisme n'a aucun moyen d'apaiser le Socialisme, puisqu'il lui a précisément ravi la foi au péché de l'humanité, et lui a inculqué l'idée de s'en rapporter à la puissance des hommes et à leur sagesse. Mais par ce moyen, le Socialisme s'est laissé aveugler d'une manière funeste par le Libéralisme. Tous ses efforts pour arriver à l'égalisation, ou au moins à un accord idéal artificiel, n'ont pas chance de succès. Il n'est du moins pas réalisable en grand ni d'une manière durable, parce qu'il ne reconnaît pas l'humanité comme elle est, c'est-à-dire dégénérée et remplie d'instincts contraires à la loi, parce qu'il base plutôt tous ses efforts sur des hypothèses d'homme, lesquelles ne répondent pas à la réalité.

9. — Pourquoi les efforts du Socialisme et du Communisme ne se réaliseront-ils jamais?

Avec cela, nous ne voulons pas dire que l'organisation sociale à laquelle tendent les socialistes, même ceux qui sont communistes parmi eux, repose de sa nature sur des suppositions impossibles. Nous disons seulement qu'elle est impossible en vertu des suppositions que les socialistes actuels font sur l'homme. L'histoire montre très souvent des événements qui ont été jusqu'à un certain degré la réalisation d'idées parentes ; ainsi la législation judaïque à laquelle répondaient plusieurs passages dans les lois des Thébains, des Locriens, de Solon, de Charondas et de Phaléas. Celles-ci n'avaient pas une forme socialiste, elles visaient seulement à réaliser une propriété privée, égale, modérée, immuable, et cependant il fallut une grande énergie pour les maintenir. Mais là où des idées socialistes étaient appliquées, on se voyait obligé à la plus grande sévérité pour les protéger contre l'inclination à l'indiscipline et à l'injustice, indéniable chez les hommes de cette époque. C'est avec un certain droit que les défenseurs de la prétendue nationalisation du sol, Henry George et Michel Flürscheim

peuvent dire que l'ancienne constitution provinciale, l'union forestière et l'administration des communes chez les Germains, n'étaient au fond pas autre chose que ce à quoi ils aspiraient, la forme socialiste de la propriété foncière. Ceci ne s'applique sans doute pas politiquement, car ils veulent nourrir l'état absolu avec le sol, et en faire un monstre encore plus formidable ; mais par la protection que l'ancienne union forestière accordait aux membres moyens, elle était la garantie la plus sûre contre l'excès de puissance du grand tout.

Au point de vue économique, il y a une certaine parenté. Mais c'est précisément pour cela qu'on ne devrait pas perdre de vue, par quels moyens on jugeait bon dans ce temps-là de maintenir la communauté d'un territoire ou d'une forêt. Celui qui était pris à couper un arbre pendant la nuit, était condamné à avoir la main ou la tête tranchée sur le tronc. Celui qui causait à dessein un incendie dans la forêt était obligé de rester assis et lié, dans le voisinage du feu, ou de marcher pieds nus jusqu'à ce que les plantes de ses pieds fussent brûlées; ou bien il était cousu dans une peau de bœuf et brûlé vif. Quelqu'un enlevait-il l'écorce d'un arbre? On lui coupait le nombril, on le clouait à un arbre, et on le faisait tourner jusqu'à ce que ses entrailles soient enroulées autour du tronc. Ce n'est que par l'application de moyens si terribles qu'on croyait pouvoir protéger la propriété commune, même dans des temps où le sentiment général pour le droit était pourtant si vivant. Quels moyens faudrait-il aujourd'hui, que notre sentiment de droit a reculé au même degré que nous dépassons nos aïeux en civilisation extérieure. Si nous voulions réaliser le socialisme dans la vie, nous serions presque obligés de renouveler la législation de Dracon, qui punissait de mort le vol d'un chou. Mais personne n'admettra moins cela que les socialistes, et ainsi ils déclarent inadmissible la réalisation de leur système, dans la situation actuelle, c'est-à-dire avec les hommes

comme ils sont, et inévitable la conservation de l'ordre social actuel, reposant sur la propriété particulière.

Nous pouvons donc admettre que, dans la situation actuelle, des raisons réelles ne s'opposent pas à la propriété commune, mais que celle-ci est irréalisable par suite de considérations personnelles ; sur ce dernier point, les socialistes sont nos meilleurs témoins. Ils rejettent la doctrine de la chute, ils s'en moquent, et par la contradiction dans laquelle ils se meuvent, par le fait que leurs principes ne peuvent être exécutés d'une manière durable, ils rendent le meilleur témoignage à la vérité de notre foi. Mais si la répartition des biens terrestres entre les individus, c'est-à-dire la propriété privée, est devenue, dans la situation actuelle de l'humanité, la base fondamentale, indispensable à l'ordre social, il en est de même de la répartition inégale de la possession. Propriété privée et propriété inégale sont choses inséparables. Supposé qu'on distribue aujourd'hui tous les biens en proportion égale, demain tout sera de nouveau inégal. Abstraction faite de l'abus que le plus grand nombre fait de la propriété, la nature de la chose produit d'elle-même cette différence dans la possession. Les hommes sont inégaux entre eux par leurs capacités intellectuelles et physiques, inégaux par leur puissance morale, inégaux pour utiliser les choses temporelles, inégaux dans leur sort, tout autant de choses qui se rapportent constamment à leur possession. Outre cela, la société doit imposer aux individus des charges très inégales pour le bien commun du tout. Donc, supposé que le partage des biens et la propriété particulière existent, il y a par le fait même inégalité dans la possession (1).

10. — Fondation du droit de nécessité.

Mais ceci n'a pas contribué à faire perdre aux biens temporels leur caractère primitif essentiel, qui consiste en ce qu'ils forment une des bases fondamentales de la

(1) Cf. Stahl, *Philosophie des Rechtes*, (4) II, 355 sq.

société humaine. La fin sociale ou d'utilité publique est par nature propre à tous les biens de la terre. Or ce qui est fondé sur le droit naturel ne peut jamais être supprimé. Les prescriptions des lois positives peuvent le dépasser dans certaines clauses, mais elles n'ont jamais le droit de le détruire ni de le contredire (1). La modification de la situation morale et économique que le péché a entraînée à sa suite, a changé l'application de la loi naturelle immuable en elle-même, en ce sens qu'un droit de propriété a été accordé à l'individu sur une partie du bien commun, propriété qui, pour le dire encore une fois, n'est pas la propriété de la substance ou de la chose, car la société elle-même n'a pas cette propriété, mais le droit de s'approprier les fruits, et d'en faire l'emploi qu'il lui plaît, bref le droit d'usage et d'usufruit. Mais ceci ne supprime pas la signification primitive des biens appropriés, c'est-à-dire leur destination à la fin commune de la société. Comme nous l'avons vu plus haut, les droits particuliers ne doivent jamais être en opposition avec les droits de l'ensemble, pas plus que ceux-ci ne doivent être un obstacle à ceux-là. D'après ceci, l'usufruit en possession duquel les individus entrent par leur droit de propriété particulière, ne devient jamais un droit illimité ; il a toujours une limite dans la considération de l'utilité du tout. L'avantage de la société eut donc été la fin, si, — chose qui aurait pu avoir lieu sans le péché, — tout bien terrestre était resté bien commun. Après le péché, l'avantage de la société est que le bien commun soit divisé et remis entre les mains des individus.

Si donc, par suite de cette disposition, une nécessité extraordinaire venait à fondre sur la totalité ou sur les individus, nécessité telle que la société ne soit plus en état de porter secours à ces derniers, ou de s'aider elle-même, la raison principale du droit de propriété privée

(1) Thomas, 1, 2, q. 94, a. 5.

n'existerait plus, en même temps que reparaîtrait l'état primitif, d'après lequel tous peuvent faire valoir leurs prétentions envers la totalité, pour recevoir d'elle ce qui est indispensable à la vie. Le prétendu droit de nécessité n'est donc pas autre chose que la résurrection du droit naturel, dans sa forme primitive, dans un cas exceptionnel. Nous parlons ici du droit de nécessité et non du droit de légitime défense. Le droit de légitime défense, c'est-à-dire d'écarter de soi une attaque directe, est une chose qui va de soi, et dont il est par conséquent inutile de parler. Le prophète de l'absolutisme interdit de se défendre à celui qui se trouve en danger pour sa vie, parce qu'il lui reste toujours un moyen de défense, celui de crier au secours (1). Mais une telle raillerie, à l'adresse de celui qui se trouve dans une situation critique, ne mérite pas une parole de réfutation sérieuse. Le droit romain si rigide concède la permission de se défendre en cas de nécessité (2). Mais toute autre est la question de savoir s'il y a un droit de nécessité, c'est-à-dire si, dans le cas d'un besoin extrême, ou, comme dit le droit allemand, dans la vraie détresse, le droit commun originel, prime les droits particuliers ultérieurs, et si quelqu'un qui n'a pas d'autre moyen de s'aider pourrait, en outrepassant toutes les limites des droits particuliers, faire usage du droit primitif de la communauté de tous les biens. Le droit romain garde le silence à ce sujet (3). C'est déjà une espèce d'approbation, car il ne peut répondre affirmativement d'une manière expresse à cette question, vu la raideur avec laquelle il conçoit la puissance illimitée des droits privés et de la propriété privée. Autre est le langage de l'Ecriture sainte (4), de la théo-

(1) J. G. Fichte, *Naturrecht*, § 19, II, J. (G. W. III, 250 sq.).

(2) *Dig*. 1, 1, l. 3 ; 9, 2, l. 4, l. 29, § 1. l. 45, § 4 ; 43, 16, l. 1, § 27. l. 3, § 9. *Cod*. 8, 4, l. 1.

(3) Holtzendorff, *Rechtslexicon*, (1) II, 179 sq. Ihering, *Der Kampf ums Recht*, 58 sq., 95 sq. ; *Der Zweck im Recht*, I, 416 sq. Ahrens, *Naturrecht* (6) I, 331 sq. ; II, 83 sq.

(4) *Prov.*, VI, 30 ; XXX, 9.

logie (1) et du droit canonique (2). Tous admettent qu'en cas de nécessité extrême, l'état de communauté revit, et qu'alors l'appropriation de choses étrangères cesse d'être une usurpation du bien d'autrui. C'est aussi le terrain sur lequel se place le droit allemand. Dans la nécessité, les biens sont communs ; le besoin cherche du pain où il y en a (3).

C'est aussi une conception qui découle naturellement de la vue juste des rapports de l'individu avec la société, et des obligations des droits particuliers envers les droits de la totalité. Ce n'est pas la nécessité qui rend permis ce qui ne l'est pas en dehors de ce cas ; autrement, dans le cas de vraie nécessité, le mensonge, le parjure et l'apostasie seraient aussi permis (4). C'est pourquoi il est complètement faux de dire que la nécessité excuse le vol. Non, ce n'est pas la nécessité ; mais celle-ci fait qu'une action qui, dans un autre cas serait vol, n'est plus vol. Il y a une limite où l'empiètement sur un droit étranger cesse d'être tort, parce que auparavant celui-là a cessé d'être droit.

Cette ligne de démarcation se trouve à l'endroit où le droit privé et le droit commun se touchent. C'est assurément un grand malheur quand les choses en viennent à ce point ; mais ce malheur n'atteindrait guère la société si ceux qui possèdent le droit et en jouissent, n'oubliaient jamais qu'ils doivent seulement se servir de leur droit d'usage et d'usufruit, de façon à ne pas porter préjudice à l'utilité de la communauté, mais à la favoriser. Personne ne leur conteste le droit de pro-

(1) Thomas, 2, 2, q. 66,a. 7 ; q. 32, a. 7 ad 3; q. 62, a. 5 ad 4. Lugo, *J. et j*, d. 16, 146 sq. Salmant., *Mor. tr.*, 13, c. 5 n. 30 sq. Antoine, *J. et j.* p. 3, c. 5, q. 10.

(2) *C. discipulos*, 2, d. 5, de com. ; cf. *Reg. jur.*, 24, in 6, et pour l'explication Antonin., 1, titr. 20, § quod quis. Navarrus, *Enchirid.*, 17, 61. Pichler, *Jus canon.*, 5, 18, 5. Silvester, *Summa*, v. furtum q. 5, n. 10.

(3) Eisenhart, *Grunds. d. deutsch. Rechte in Sprichw.* (3) 184 sq. 459 sq. — Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* 389 (7, 550, 551).

(4) Cf. Augustin, *In ps.*, 72, en. 72.

priété, mais l'emploi qu'ils font de leur possession doit être tel que la société et ses membres y trouvent leur avantage (1). Ce n'est pas une grâce qu'ils font à la totalité ou à l'individu ; ce n'est pas non plus une renonciation au droit propre, mais l'accomplissement d'un devoir sacré, et la condition à laquelle leur droit particulier leur a été donné (2). Tout d'abord chacun doit prendre soin de soi, c'est-à-dire pourvoir aux besoins de sa vie comme homme, de sa situation et de sa dignité comme citoyen et membre de la société publique. Il doit prendre ensuite soin de ceux qui l'aident dans sa position et dans sa tâche sociale, savoir ses proches et ses subordonnés. Mais ceci ne le dispense pas de toute autre obligation envers le tout. Si son superflu (3), ou un besoin particulier de la société le lui impose, il doit donner du sien dans une plus grande mesure, et cela de telle façon, qu'en face de sa conscience, il puisse se rendre le témoignage d'avoir contribué à remédier aux maux de la société ou à les prévenir.

Au droit de propriété se rattache de la manière la plus étroite une question qui, grâce au Socialisme, a été également très discutée, nous voulons dire la question du droit d'héritage. Partout et toujours les deux questions ont le même sort. Elles sont attaquées avec les mêmes raisons et devraient être défendues de même, car c'est seulement lorsqu'on a envisagé le droit d'héritage reposant sur la même base que l'enseignement sur la propriété, que l'importance de ce dernier nous apparait dans toute son évidence. 11.— Droit de succession.

(1) Hermas, *Pastor. simil.*, 2, 5, 8. Cyprian., *Hab. virg.*, 9 (11). *Constit. apost.*, 7, 12. Ambros., *Nabuth*, 12 ; *In ps.* CXVIII, 8, 22. — August., *Ep.* 153, 26 ; *In ps.* CXLVII, en. 12. Chrysost., *In Matth. hom.*, 35 (36), 5 ; *In Joan. hom.*, 77 (76), 5 ; *In ps.* XLVIII, n. 1. — Basil., *Hom.*, 6. destruam, n. 7. Greg. Mag., *Reg.*, 3, 21. Thomas, 1, 2, q. 105, a. 2 ; 2, 2, q. 32, a. 5 ad 3 ; *Polit.*, 1, l. 4, c. Pet. Dam., *Op.*, 9, 1. Soto, *J.* et *j.*, l. 4, q. 3, a. 1, concl. 2.

(2) Cyprian., *Op. et eleemos*, 17 (16). Ambros., *Nabuth.*, 12. Thomas, 2, 2, q. 31, a. 2 ; q. 32, a. 5.

(3) Thomas 2, 2, q. 32, a. 6 ; a. 5 ad. 3.

On peut donc appeler le droit d'héritage un droit naturel (1), en ce sens que le droit naturel a approuvé et consacré l'introduction du droit d'héritage dans l'état social profondément modifié par suite du péché, de même qu'il l'a fait pour la propriété privée (2). Mais ceci ne serait pas une exigence du droit naturel, supposé que la nature de l'homme et la société soient restées pures et intactes. Ce droit exige seulement que les parents donnent aux enfants ce qu'il leur faut pour vivre (3). On peut bien dire aussi, que c'est pour les parents une obligation naturelle de veiller à ce que leurs enfants trouvent, après leur mort, ce qui est nécessaire à leur existence (4). Mais il s'en faut beaucoup que ceci soit le droit d'héritage. D'après ce principe, l'héritage des enfants devrait comprendre juste ce qui est indispensable aux besoins de la vie. Mais la succession a moins en vue, au moins tout d'abord, l'aisance des survivants que la continuation de l'existence de ceux qui sont morts, la continuation de ce qu'ils ont commencé et accompli, par conséquent le maintien de l'ordre social. C'est pourquoi c'est méconnaître la véritable signification de cette question, que de considérer dans une succession uniquement l'héritage laissé. Cette conception va de pair avec celle de la propriété entendue au sens du Libéralisme, qui ne considère que les droits personnels et privés de l'individu. Mais il est impossible de participer aux biens de la société sans contracter par là une obligation envers elle. Celui qui s'approprie quelque chose lui appartenant, quels que soient la quantité et le moyen : achat, contrat, donation, mariage, héritage, devient par le fait même son feudataire, et par conséquent son tributaire, absolument comme le pre-

(1) Thomas, 4, d. 33, q. 2, a. t. c. Salmant., *Mor. tr.* 14, c. 5, 89, Pichler, *Jus canon.*, 3, 27, 2.

(2) Cf. Thomas 4, d. 33, q. 2, a. 2 ; q. 1. ad. 1.

(3) Antonin., 3, *tr.* 10, c. 3, § 4. Schmalzgrueber, *Jus can.*, 3, 26, 110. Bassœus, *Flores*, v. parentes, 2.

(4) Laymann., *Theol. mor.*, l. 3, *tr.* 5, c. 5, 16.

mier occupant d'un bien resté jusque là sans maître, c'est-à-dire un bien qui jusque là appartenait en tout à la société. Car cet acte est et constituera toujours à l'égard de la société une obligation inséparable de la prise de possession d'un objet. Or l'entrée en jouissance d'un droit de propriété par héritage ne fait pas exception à cette règle. Il faut donc, en discutant la question du droit d'héritage, faire attention à deux choses. La première, la seule à laquelle on pense la plupart du temps, est la transmission de la possession. Il est évident que la transmission de la propriété particulière, faite par une génération à la suivante, ne peut pas avoir un autre caractère que celui de la première fondation de la propriété privée. Par conséquent, le droit d'héritage n'a pas nécessairement sa base dernière dans le droit de nature, mais seulement dans l'état où se trouve actuellement l'humanité. Quant aux dispositions particulières le concernant, elles se trouvent dans les droits des différents peuples (1).

Mais comme l'introduction et la transmission par héritage de la propriété privée ont paru une nécessité sociale pour l'homme déchu, le droit naturel et l'ordre divin tout à la fois les ont prises toutes deux sous leur protection. C'est ainsi que le droit d'héritage porte en lui l'approbation et la garantie de la loi naturelle et de la loi divine, car chaque cas d'héritage est un renouvellement de la première introduction de la propriété privée dans la génération qui suit, ou la continuation de la première prise de possession privée à travers les âges postérieurs. Si Dieu a consacré la fondation de la propriété particulière, il consacre aussi chaque forme régulière de sa transmission. C'est dans ce sens que le droit allemand dit très justement : « C'est Dieu et non l'homme qui fait les héritiers » (2). De ce que Dieu

(1) Isidor. Hispal., *Orig.*, 5, 9 ; c. *Jus Quiritum*, 12, d. 1. Silvester, *Summa*, v. hereditas 1, 1. Fumo, *Armilla*, V. hereditas 2. Billuart, *Contract.*, d. 2, a. 3, § 6. Sporer, *Decalog. tr.*, 6, c. 3, 107, 108.

(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 204 (5, 151).

consacre une disposition introduite pour le bien commun de l'ordre public, il ne s'ensuit pas néanmoins que cette disposition soit immédiatement d'origine divine. Tout ce qu'on peut dire au contraire, c'est que la transmission du droit faite par héritage, n'est pas une disposition immédiatement, mais médiatement divine.

Ce qui forme la seconde face de la question d'héritage, est donc une loi immédiatement divine et naturelle. C'est incontestable. Cette partie de notre question est celle qui très souvent, hélas, attire trop peu l'attention.

La propriété privée et sa transmission par héritage une fois admises, c'est une exigence inéluctable que celui qui reçoit d'un défunt, par voie de succession, des droits à la propriété privée, se soumet par là à toutes les obligations et à toutes les charges sociales que le défunt accomplissait, ou aurait dû accomplir en raison de ce qui forme cette possession. Que la possession privée soit admise en droit, et avec elle la succession, ceci est un fait purement historique qui a été sanctionné par le droit naturel et par toutes les lois humaines; mais que cette disposition une fois admise, toutes les obligations de droit qui sont inhérentes à la possession privée, aussi bien les obligations privées que les obligations publiques y restent attachées pour toujours, ceci est une loi de la raison fondée elle-même sur le droit de nature, et qu'on ne peut nier sans nier toute idée de droit. Et supposé qu'une génération soit depuis mille ans en possession d'un bien, elle doit encore accomplir aujourd'hui, avec ce bien, les mêmes obligations qu'au premier jour où elle en prit possession. C'est aussi certain que devant Dieu et devant la loi naturelle, les charges et les obligations que l'Église a contractées reposeront sur ces biens, quand même la sécularisation, ou d'autres mesures violentes leur aurait fait perdre leur caractère et leur destination.

Inculquer de nouveau et d'une manière vivante ce principe dans la conscience des peuples est une exigence particulièrement pressante à notre époque: S'il est difficile de faire comprendre aux hommes qu'il n'y a pas de possession exempte d'obligations, il leur est absolument impossible de s'élever jusqu'à l'idée qu'en recevant le patrimoine de leurs ancêtres, ils se chargent aussi, pour leur personne, des obligations envers la totalité. Même la conscience de droit des Germains, qui pourtant d'habitude ignore ce qu'est le droit de propriété illimité, montre en ce point une faiblesse surprenante (1). On ne peut lui contester la supériorité que même ici comme partout, elle considère le bien de la famille comme le point de vue décisif, et, par suite de cela, voit dans cette dernière la continuatrice nécessaire de l'état de possession (2) ; mais c'est en cela précisément que consiste sa faiblesse. Car en ce qui concerne le droit de propriété, la société a de plus grands droits que la famille. C'est pourquoi les prétentions de celle-ci ne peuvent entrer en ligne de compte, qu'en tant qu'elles favorisent le bien du tout.

Le droit romain a mieux fait la part des choses, bien que fidèle à ses principes sur le droit absolu de propriété, il ait aussi son côté faible dans la trop grande extension qu'il donne à la liberté de tester. Il a rendu par là un véritable service à la société, service par lequel il a ré-

(1) Zœpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte* (4), III, 213, porte pourtant un jugement trop sévère sur le droit d'héritage germain. Cf. Eichhorn *Deutsche Staats und Rechtsgeschichte* (5), II, 708. Le droit comme tel contenait bon nombre de principes qui rappellent les vues du droit romain et du droit canonique. V. Graf und Dietherr, *Rechtssprichwœrter*, 221 (5, 253 sq.) ; Heusler, *Institutionen dès deutschen Privatrechtes*, II, 532 sq. Mais il est vrai que la conscience de droit et l'esprit de droit du peuple étaient faibles sous ce rapport. Qu'on se rappelle seulement les nombreux cas, où, en dépit de toutes les prohibitions ecclésiastiques et civiles, la succession d'un défunt, même de celui qui était encore aux prises avec la mort, a été pillée par sa propre famille, comme c'est arrivé par exemple pour Henri d'Angleterre, le père de Richard Cœur de Lion et aussi pour Clément V.

(2) Gengler, *Deutsches Privatrecht*, (4), 638.

paré beaucoup d'autres empiètements sur les droits de cette dernière. Il voit dans l'héritage la continuation de toute la personnalité juridique de celui qui l'a laissé (1). D'après cela, la prise de possession d'un héritage est l'entrée dans le droit complet de celui qui laisse l'héritage, à l'exception de ses obligations purement personnelles (2).

C'est avec raison que le droit canonique partage complètement cette manière de voir (3). Que deviendrait la société si, à la mort de l'individu, il n'y avait pas de garantie que les obligations dont il s'est chargé seront maintenues et continueront d'exister sans être troublées ? Est-ce que la mort de chaque homme ne mettrait pas la société en danger de se dissoudre et de tomber dans l'anarchie ? Mais qui prendra les charges du défunt, sans recevoir les avantages avec lesquels il les supportait ? Si la continuation paisible de la société dépend donc de ce que toutes les obligations et engagements contractés juridiquement continuent à subsister dans le cours des générations et des temps, elle dépend aussi de la continuation paisible et juridique de la succession.

C'est pourquoi seront vains tous les efforts de ceux qui, pour protéger le droit d'héritage contre les attaques du Socialisme et du Communisme, l'établissent sur des principes de droit privé, surtout s'ils visent à lui imprimer comme disposition juridique privée, le cachet de la loi naturelle (4). Ou ces explications ne donnent que de vaines raisons de convenance, auxquelles on peut opposer des raisons contraires aussi importantes. Car supposé par exemple qu'on prétende que la succession est plus utile à la société, parce que très souvent les hommes veulent gagner plus pour leurs enfants que

(1) Heres et defunctus habentur pro una persona (*Dig.* 50, 17, l. 59).
(2) *Dig.* 50, 16, l. 24 ; 50, 17, l. 62, l. 68.
(3) Silvester, Summa, v. haereditas 3, 1.
(4) Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechtes*, (6) II, 247 sq. — Munzinger, *Erbrechtl. Studien* 24.

pour eux-mêmes, on peut comme de juste se poser la question où ils prennent ce *plus*, et si, à cause de leurs enfants, un grand nombre ne se permettent pas de faire à la société un dommage qu'ils ne lui causeraient certainement pas sans cela. Ou, ce qui est pis encore, de telles assertions reposent sur une conception complètement fausse de l'origine et de la signification du droit de propriété. Il semblerait que par le fait même que quelqu'un acquiert un bien, il en fait sa propriété absolue et le soustrait ainsi pour toujours à la société.

Peu satisfaisants sont particulièrement les essais qu'on fait pour traiter la succession uniquement d'après la nature de la famille. Nous savons bien apprécier toute l'importance qu'a celle-ci dans la question sociale, mais le rapport qu'il y a entre famille et société est autre que celui qui existe entre droit d'héritage et société. En outre, le droit d'héritage et la propriété privée n'ont rien qui appartiennent à l'essence de la famille. Celle-ci est d'institution divine immédiate, et existerait quand même il n'y aurait pas de propriété privée. Donc l'existence de la société ne repose pas sur la propriété de la famille, mais la famille possède et garde la propriété, parce que la société a introduit la forme de la possession comme propriété partielle. La famille n'est pas une société de possesseurs ; elle est essentiellement une communauté morale qui ne dépend pas de la possession. Mais par suite de l'organisation que Dieu lui a donnée, la société ne peut exister sans propriété privée, et doit donc considérer la question de l'acquisition et de la continuation de la propriété comme lui étant essentielle.

En outre, on ne peut nier que le sentiment de droit naturel approuve aussi une transmission d'héritage, faite en dehors de la famille, comme expression de volontés dernières. Nous pouvons admettre que le droit romain ait étendu trop loin la capacité de tester, néanmoins nous lui reconnaissons le mérite d'avoir introduit

(1) Stahl, *Philosophie des Rechtes* (4) II, 1. 99 sq.

le testament. Cela suffit déjà pour sauvegarder la liberté tout entière et le droit complet de la personnalité individuelle, relativement à la propriété privée, par conséquent aussi le maintien d'une des colonnes fondamentales de l'ordre de la société actuelle. De plus, l'individu a acquis sa fortune pour sa personne, et on ne voit pas pourquoi, à ses derniers moments, il ne disposerait pas de cette fortune comme il pouvait le faire à chaque instant de sa vie.

La juste conception du droit d'héritage ne défend par conséquent pas le droit de disposer personnellement de ses biens, mais seulement un arbitraire exclusif et exagéré. La meilleure législation est celle qui sait le mieux concilier dans le droit d'héritage la liberté personnelle et l'intérêt général. Il est donc clair que le droit de famille et le droit d'héritage ne sont pas identiques. C'était précisément une lacune du droit allemand, qui, comme nous l'avons dit plus haut, vu la haute estime qu'il professe pour la famille, fait presque disparaître le droit d'héritage dans le droit de famille. Dans le droit germain, la parenté est à tel point la raison dernière de la succession, que plusieurs croient voir en lui un reste de l'ancien droit de mère (1). De là le principe : si l'enfant est né, le testament est déjà fait (2). Ceci va si loin que la loi des Wisigoths trouve injuste que les femmes soient exclues du droit de succession, par la seule raison qu'il est injuste de priver de l'héritage ceux qui sont unis par les liens naturels du sang (3). Mais la sévère mise en pratique de cette conception dut faire subir souvent de graves inconvénients au bien commun, et de fait il en subit (4). C'est pourquoi le droit d'héritage ne

(1) Heusler, *Institut. der deutschen Privatrechtes*, II, 521 sq., 557. — Gengler, *Deutsches Privatrecht*, (4), 637.

(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw*, 204 (5, 152). — Cf. Tacite, *German.*, 20.

(3) *Leges Wisigoth.* l. 4, t. 2, q.

(4) Beseler, *System des deutschen Privatrechtes* (1), II, 487 sq. — Philips, *Deutsches Privatrecht*, (3) II, 261 sq. — Gerber, *System des deutschen Privatrechtes*, (16), 420.

peut et ne doit être conçu comme une simple disposition de droit privé, quand même il en est une. Il a plutôt une signification juridique en partie privée et en partie publique. Mais son côté de droit privé n'est qu'une suite du côté social. Selon qu'on maintient ou qu'on supprime la propriété particulière et le droit d'héritage, la société reste debout ou tombe, absolument comme si l'on admet ou si l'on nie l'importance sociale de la propriété privée, et de l'obligation au travail social, aussi bien pour ceux qui possèdent que pour ceux qui cherchent à posséder.

12. — Devoir de l'époque relativement à la doctrine du droit de propriété.

La grande tâche non seulement de l'avenir incertain, mais du présent, tâche dont la solution seule peut prévenir la ruine de la société, est de se faire des notions justes sur la propriété. Ceux qui possèdent ne sont pas les moins coupables de ce que la parole terrible : « La propriété c'est le vol », soit devenue si populaire. Cette parole est un mensonge qui porte la perturbation dans le monde. Non ! la propriété, nous parlons de la propriété légitime, n'est pas le vol ; elle est un droit intangible, consacré par les fins de la société et de l'ordre public, qui ne peuvent exister si la propriété n'est pas en sécurité, consacré par la loi de Dieu et la nature. Mais il est juste de dire que tout emploi de la propriété qui ne rend pas celle-ci avantageuse pour la société, ou que la loi soustrait, est un vol fait au droit, et un vol plus difficile à réparer que le vol ordinaire. C'est pour cette raison, qu'à une ancienne époque, dans une société où la religion et l'esprit de communauté étaient les forces dirigeantes de la vie publique, on regardait comme le crime le plus préjudiciable à la communauté, les efforts faits pour ramasser de l'argent dans une seule main, sans que cela profitât à la totalité (1). Si c'est vrai, le crime le plus dangereux pour le bien commun est devenu aujourd'hui presque l'unique ressort de la

(1) Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, 64 sq.

vie d'acquisition. Comme corporation, la société doit remédier à cet état de choses ; et chaque individu qui appartient à la société doit lui prêter son concours, dans la mesure de son pouvoir et de sa situation. Il faut que la plus misérable et la plus puissante de toutes les formes de l'ambition, la cupidité, fasse place à l'esprit de désintéressement, de charité, de bons rapports. Alors non seulement la propriété privée continuera d'exister sans danger pour la société ; mais celle-ci aura même d'autant plus d'avantage que cette propriété sera plus libre et plus puissante.

Mais la société doit aussi avoir soin de garantir à l'ensemble la possession qui lui est nécessaire, et se mettre à sa disposition quand la nécessité s'en fait sentir. Autrefois, il y avait l'énorme propriété des communautés ecclésiastiques, des églises, des couvents, des associations, dans laquelle la société puisait une vie véritable et continuelle. Cette propriété n'était pas fondée sur la spéculation, ne suçait pas la moelle de la totalité ; mais toujours en paix et portant des fruits avec modération, elle procurait à de bonnes conditions un capital à celui qui en avait besoin. Elle empêchait ainsi l'exploitation de la nécessité chez les petits, par l'accaparement et par l'usure, et, au prix d'un travail modéré, assurait à des millions d'hommes une situation modérée et sûre. Un aveuglement incompréhensible a arraché ce capital à la mainmorte, comme on disait alors, et l'a mis dans la circulation générale. Où est-il maintenant? De la mainmorte où chacun prenait ce dont il avait besoin, il est passé dans une main vivante qui ne donne pas un sou aux petits, à moins qu'en retour ils ne promettent par écrit et leur sang et leur âme, dans une main qui étreint la société tout entière avec des crampons de fer, jusqu'à lui faire perdre la respiration. Nous sommes revenus aux jours de la décadence de l'empire romain. Nous calculons l'argent par sommes énormes, nous nous vantons d'avoir le talent de

faire de l'argent, et personne ne sait où arrêter les limites de son ambition. C'est la juste punition de ce que chacun, grâce au système individualiste du Libéralisme, ne pense qu'à soi, et ne cherche qu'à s'assurer une propriété exclusivement à son usage. Personne ne pressent la grande vérité, que l'homme qui est fait pour la communauté se soustrait à lui-même tout ce qu'il dérobe à l'utilité de cette dernière.

Actuellement, nous tous et la société sommes sur le bord de l'abîme. Si nous allons encore plus loin sur la voie parcourue, la chute de l'ordre social est inévitable, et la vengeance par la victoire du Socialisme est certaine. Si nous voulons arracher l'arme des mains de ce dernier, si nous voulons travailler à faire triompher la vérité, la justice, le devoir, et rétablir la vie sociale sur des bases saines, il faut avant tout rejeter les fausses idées modernes sur la propriété, l'acquisition, et tout ce qui s'y rattache ; il faut admettre sans restriction les anciennes doctrines les concernant, ces doctrines qui sont éternelles et immuables.

TREIZIÈME CONFÉRENCE

LE TRAVAIL.

1. La loi de Dieu est le pivot autour duquel se meut la question de la propriété et du travail. — 2. Le travail est de sa nature un devoir moral. — 3. Modification que la chute originelle a produite dans la signification du travail. — 4. Importance que la considération du travail comme devoir moral a pour l'économie politique et la question sociale. — 5. Le travail est un devoir social. — 6. Signification de l'expression : travail social. — 7. Le plus grand travail social est le travail intellectuel. — 8. Le système féodal était la meilleure expression du travail et de la solidarité. — 9. Le travail comme activité économique. — 10. Le travail et la propriété dans leur rapport économique. — 11. Le droit au travail. — 12. Devoir de l'époque relativement au travail et aux travailleurs.

1.— La loi de Dieu est le pivot autour duquel se meut la question de la propriété et du travail.

En matière politique et sociale, plus d'une discussion pourrait peut-être, — la circonspection nous interdit d'en dire davantage, — donner lieu à moins de surexcitation, et se terminer plus facilement par une entente mutuelle, si on prenait mieux à cœur la parole de l'Écriture : « Tout ce que Dieu a fait de bon, il l'a fait en son temps, mais il a livré le monde aux vaines disputes des hommes, sans que ceux-ci puissent connaître parfaitement les ouvrages qu'il a créés dès le commencement, et qu'il conserve jusqu'à la fin » (1). Mais nous sommes trop disposés à considérer notre opinion sur ces sortes de choses, comme étant la seule possible. Nous ne pouvons même pas nous figurer que Dieu prenne un parti autre que celui qui paraît seul admissible à notre patriotisme et à notre chauvinisme. Cependant il est dit : « Les nations s'agitent tumultueusement et les peuples méditent de vains complots ; mais celui qui règne dans les cieux se rit de leurs projets au jour où il leur parle dans sa colère » (2).

(1) Eccl. III, 11. — (2) Psalm. II, 1, 4, 5.

Est-ce à dire par là que, dans des questions de ce genre, il importe peu quelle opinion on adopte ? Assurément non ! Autrement nous n'aurions pas à redouter qu'un jour, dans sa colère, Dieu nous réduise en poudre. Ceci devrait seulement nous avertir de présenter notre opinion avec plus de modestie, et de chercher la vérité avec plus de prudence. Car, puisqu'après tout, il s'agit partout de lois immuables naturelles et divines, nous ne pouvons rien contre la vérité (1). Par leur propre histoire les peuples pourraient apprendre cette sérieuse leçon, qu'il n'y a « ni sagesse ni conseil contre le Seigneur » (2). Quand ils suivent leurs propres voies, « ils trouvent les ténèbres au milieu du jour, marchent à tâtons en plein midi, comme s'ils étaient dans une nuit profonde (3) ».

L'état actuel de la question sociale en est un éclatant témoignage. Mais le monde ne pouvait que sourire de pitié en entendant émettre cette affirmation présentée plus haut par nous, que, dès ses premières pages, la Bible avait posé les bases fondamentales et à jamais inébranlables de l'ordre social. Heureux ceux qui possèdent, est le principe qu'il a substitué à cette opinion théologique soi-disant inapplicable. Il pensait ainsi en être quitte à bon marché. La possession donne la puissance, concluait-il tout simplement ; ceux qui ne possèdent rien, et qui par conséquent se trouvent dans la nécessité de gagner leur vie par le travail, doivent se soumettre aux ordres de ceux qui ont la puissance. Ainsi le monde sera régi d'après des lois uniformes et l'ordre régnera. Mais on ne se rendait pas compte qu'on ne joue pas impunément avec l'ordre établi par Dieu dans le monde. La face des choses a changé d'un seul coup. Le travail sans droits est devenu une puissance devant laquelle la société tremble avec raison. Jusqu'à présent, la possession n'admettait d'autre droit que le sien ;

(1) II Cor. XIII, 8. — (2) Prov. XXI, 30. — (3) Job, V, 14 ; Is. LIX, 10.

elle voulait régenter seule la vie sociale, s'appropriait toutes les productions de la terre et du travail humain, et distribuait l'ouvrage à son gré. C'est maintenant le travail qui à son tour interprète le droit à sa façon. Les rôles sont complètement changés. Autant la possession avait exclu la loi de Dieu à sa façon, autant le travail cherche maintenant à l'exclure dans le sens contraire. Preuve évidente que l'ordre divin est le pivot autour duquel se meut le rapport de possession et de travail.

De ceci résulte que la seule condition pour donner une réponse juste à la question des droits et des devoirs du travail, est de l'envisager au point de vue qui est la pierre de touche de toute vérité, c'est-à-dire d'après les principes de la Révélation divine. Que les travailleurs révoltés se tiennent en garde contre cela, comme jadis les possesseurs sûrs de leur puissance, ce ne peut être à notre avis que le dernier motif à invoquer pour la résoudre. Nous n'avons pas compté sur les bonnes grâces de ceux qui possèdent lorsque nous leur avons dit la vérité ; la colère des ouvriers ne doit pas nous empêcher de leur rendre le même service.

2.—Le travail est de sa nature un devoir moral.

Avant tout, l'homme est obligé de travailler pour des raisons morales. Chacun doit travailler pour échapper à l'oisiveté. La vie doit avoir un but, les forces de l'homme doivent s'appliquer, s'exercer ; et le temps qu'il lui est donné de passer ici-bas, doit être rempli d'une façon digne de lui. Or, il n'y a que le travail qui donne de la plénitude et de la valeur à la vie, qui donne à l'homme courage, vigueur et conscience de soi. Pour celui qui a perdu le goût du travail, la vie, selon le témoignage de l'expérience, n'a plus ni importance, ni intérêt. Les paroles de l'Écriture : « L'homme est né pour travailler, comme l'oiseau pour voler » (1), sont de toute vérité. Il n'est rien d'aussi humiliant, d'aussi douloureux, pour un caractère noble et généreux, que le sentiment de ne pou-

(1) Job, V, 7.

voir tenir sa place, de se voir empêché dans son travail par de fâcheux contre-temps, et de tomber à charge aux autres. Preuve que le sentiment de la liberté et de l'indépendance intérieure, par conséquent de la dignité naturelle de l'homme, est une seule et même chose avec la soif de travail.

Il était donc logique que l'antiquité païenne mit le comble à l'abaissement des hommes, en prétendant que le travail est indigne d'eux, et les prive de leur liberté (1). Mais il y avait une raison plus sérieuse que celle-ci. Personne ne travaille seulement pour travailler, ce ne serait qu'un jeu ; et l'homme a vite fait de ne plus considérer le travail comme un passe-temps. Le travail ne deviendra jamais le but de la vie de celui qui ne travaille pas pour une fin plus élevée. Si on ne donne pas à la vie une fin plus haute, une fin morale et religieuse, on peut au besoin envisager l'activité de l'homme comme une nécessité malheureuse, comme un moyen facile de gagner de l'argent, de se rendre la vie commode, comme passe-temps ou comme exercice oisif de ses forces, mais ce n'est pas là le travail. C'est pourquoi l'antiquité ne savait pas l'apprécier à sa juste valeur. Le Christianisme dut commencer par éveiller la foi à une fin dernière de la vie, fin supérieure et éternelle. C'est seulement ainsi qu'il fut capable, — chose qui restera éternellement sa gloire, — de convertir le monde au travail, non au travail fait uniquement en vue du gain, ou de la satisfaction des nécessités de la vie, mais au véritable travail, au travail noble, entrepris par aspiration à la vertu, et par la conviction que c'est lui qui fait l'homme et lui donne liberté, noblesse, vigueur et indépendance, au travail comme moyen de servir Dieu.

3.— Modification que la chute originelle a produite dans la signification du travail.

Le travail n'est donc pas seulement une obligation de la vie, mais quelque chose de bien plus élevé ; il est pour chacun une condition, un des principaux moyens de

(1) IIe vol., conf. XII, 4.

favoriser la perfection morale, de tremper la volonté et les forces de l'esprit, bref un des principaux moyens d'éducation personnelle. C'est la raison pour laquelle il fut imposé à l'homme dès son origine, comme le premier de tous les commandements (1). On peut avoir des avis différents sur la question de savoir si la main de l'homme était nécessaire à l'embellissement du Paradis ; mais ce qui est hors de contestation, c'est qûe la culture de celui-ci lui fut particulièrement donnée pour son embellissement personnel. Si cette loi s'applique à l'humanité en général, elle l'oblige doublement depuis que le péché l'a fait déchoir de sa pureté primitive (2). Maintenant, le travail a au point de vue moral une importance double de celle qu'il avait auparavant. Il est tout d'abord un moyen de purification morale, et enfin, ce n'est qu'en troisième ligne seulement que vient sa signification originelle, comme instrument d'embellissement intérieur.

Il ne servirait de rien de nier que le travail coûte à l'homme tel qu'il est dans sa situation actuelle, et qu'il pèse lourdement sur lui. Il n'y a que ceux qui ne le connaissent pas par expérience personnelle, qui ne cessent pas de renvoyer avec des paroles de consolation et de belles tirades sur l'honneur et le plaisir qu'il procure, les pauvres et les malheureux condamnés à un dur et éternel labeur. Mais ceux qui supportent son poids savent mieux que personne combien lourdement il pèse sur eux. Beaucoup de langues ont le même mot pour exprimer travail et peine.

D'où provient, dans cette contradiction, que la raison nous montre le travail comme un honneur, comme un moyen d'élévation morale, et que néanmoins l'expérience nous le rende si amer et si lourd ? Celui qui nie l'enseignement du Christianisme cherchera longtemps une réponse à cette question. Il n'y a que la doctrine

(1) Gen., II, 5, 15. — (2) Gen., III, 23.

chrétienne sur la chute qui fasse la lumière dans cette seconde question fondamentale de la vie sociale. Mais ceux qui devraient surtout la prendre à cœur, sont ceux qui voient avec une juste inquiétude la haine des masses asservies menacer de faire éruption à tout moment. C'est en vain qu'ils leur prodigueront leurs fleurs de rhétorique et leurs froides formules philosophiques, en vain qu'ils mettront leurs espérances dans les baïonnettes et les canons. Qu'importe une mort rapide à ceux qui n'ont d'autre perspective que la consomption lente de la faim et du désespoir ? Non ! si on ne les convertit pas, et soi avec eux, à reconnaître la culpabilité générale, il n'y a pas de salut possible. C'est au péché que l'humanité doit de payer de sa sueur ce qui fait son honneur (1). Du péché il est résulté que par un même moyen, nous souffrons d'abord du châtiment, et que nous devons nous recueillir avec Dieu, et faire mourir, au prix d'une lutte douloureuse, les racines du mal, avant d'espérer obtenir la force sublime et ennoblissante qui réside dans le travail.

4. — Importance que la considération du travail comme devoir moral a pour l'économie politique et la question sociale.

Personne ne peut se dissimuler de quelle importance est pour l'état actuel du monde l'acceptation de ces principes. Nous ne croyons pas exagérer en disant tout haut que l'avenir de la société en dépend. La misère dont nous souffrons maintenant ne provient ni de la pauvreté, ni de la difficulté du travail, mais de l'ignorance de son côté moral sous les trois aspects déjà indiqués, aspects que la Révélation seule nous fait connaître, mais auxquels l'esprit du monde s'oppose avec opiniâtreté. Dans cette erreur pleine de funestes conséquences, petits et grands se donnent cordialement la main. Presque toujours les docteurs de l'économie politique parlent du travail au seul point de vue de l'acquisition. Depuis que Adam Smith a porté aussi dans l'économie nationale la triste habitude de mettre cha-

(1) Gen., III, 19.

que science sur un isolateur, parler de fins morales la concernant est une affaire finie. On croit faire preuve de grande intelligence, quand on dit qu'il n'y a pas plus d'économie nationale morale ou religieuse que de cuisine morale ou religieuse.

Ce qui a précisément émancipé l'économie sociale et l'a élevée à la dignité d'une science indépendante, c'est qu'elle s'est affranchie des chaînes des formules morales et juridiques. De même que Hugo Grotius avait bien mérité du droit en l'émancipant de la religion et de la morale, ainsi Adam Smith est devenu le père de l'économie politique scientifique, en la détachant de la morale et du droit. Sans doute, dans les temps modernes, les socialistes de la chaire ont lutté pour donner aux principes moraux une influence plus grande sur leur science, mais la contradiction et les railleries auxquelles ils se sont fréquemment heurtés, montrent parfaitement combien peu leurs vues étaient approuvées, même de leurs collègues. On les aurait dit frappés d'aveuglement. Ne voyaient-ils donc pas que c'est le meilleur moyen pour convaincre les classes ouvrières que la société a disposé les choses dans l'intention de les priver de leurs droits, et même de leur enlever le baume adoucissant des motifs moraux ? On se plaint des émeutiers qui excitent le peuple à la révolte. Mais que peuvent dire aux masses ces séducteurs, sinon ce que toutes les chaires répètent aux futurs ministres, que le travail est exclusivement un moyen d'acquisition, et que l'on travaille seulement en vue du gain ?

Ces enseignements donnés par les uns sont les paroles par lesquelles d'autres excitent les masses à élever des barricades. Le travail existe pour que le travailleur en profite, c'est vrai, et nous sommes de cet avis. Mais avant de parler du gain terrestre du travail, il faut penser à son utilité morale ; sans cela, il nous est impossible d'en porter le poids. Chacun doit travailler quand même son travail ne rapporte aucun profit temporel ni à

lui ni aux autres (1). Que ce soit la main, la langue, la tête qui fasse un travail sérieux, peu importe. Chacun doit travailler selon sa capacité, ses loisirs, sa vocation. Mais le premier travail est celui qui consiste à se vaincre pour satisfaire à ses péchés (2), pour dompter l'orgueil de sa nature, pour acquérir une force et un empire sur soi, qui sont la base de toute vie intellectuelle et morale un peu élevée.

Depuis que le Fils de Dieu lui-même a vécu comme ouvrier sur la terre (3), personne ne peut plus voir un abaissement dans le travail. Et si les plus beaux ornements de l'humanité, les saints, ont ennobli le travail, et nous ont enseigné par leurs paroles et par leurs exemples à le considérer comme la base fondamentale de la perfection la plus haute (4), personne ne doit penser pouvoir atteindre sa fin morale, s'il ne s'appuie sur le travail comme sur son bâton de voyage. Si tous considéraient le travail à ce point de vue, la question sociale aurait perdu son caractère dangereux.

5.—Le travail est un devoir social.

Le travail n'a sa juste signification sociale que placé sur cette base morale. Si, dans toutes les questions de la vie sociale, la personnalité est ce qui forme le centre des droits et des devoirs, cela s'applique surtout au travail, comme c'est facile à comprendre. La tâche sociale du travail découle donc de sa tâche morale, et s'exécute comme cette dernière est comprise.

C'est aussi une obligation rigoureuse qui ne souffre pas d'exceptions, de travailler en vue de l'ensemble. Chacun doit travailler pour se rendre autant que possible indépendant, pour ne pas être à charge aux autres

(1) V. un merveilleux exemple dans Cassien, *Cœnob. instit.*, 16, 24.
(2) Barnabas, *Ep.* XIX, 10. — (3) Marc, VI, 3.
(4) Sur le travail des moines et son importance sociale. Cf. Augustin., *De opere monach.* — Al. Gazæus, *Notæ in Cassian. Cœnob. instit.*, 2, 3 ; 7, 22. — Natal. Alexander, *Hist. eccl.* (Bingœ) XIII, 385, sq. — Périn, *De la richesse*, I, 227 sq., 257 sq. ; II, 562. — Ratzinger, *Kirchl. Armenpflege*, 101 sq. — Montalembert, *Moines d'Occident*, et autres monographies, parmi lesquelles se distingue l'*Histoire de Morimond* par l'abbé Dubois.

plus qu'il ne faut, — car tous les hommes sans exception sont à charge les uns aux autres (1), — pour gagner autant que possible l'entretien nécessaire à sa vie. Mais nous apportons, et non sans raison, des restrictions à ces trois motifs.

Il peut se faire que quelqu'un soit, par suite de circonstances indépendantes de sa volonté, incapable de gagner sa vie. Dans ce cas, tant qu'il est dans les dispositions de travailler, — supposé qu'il le peuve, — il a droit à une part des biens de la totalité, au moins autant qu'il lui en faut pour vivre, car la société a tout reçu pour en faire bénéficier tout le monde. Pour cette raison, l'acceptation d'un secours ne peut jamais être une honte pour celui qui voudrait travailler, s'il était en état de pouvoir le faire. Est-il capable de quelque chose? Le peu qu'il fait compense ce qui lui est donné. Ne peut-il rien faire? On lui tient compte de ses bonnes dispositions, et on ne doit pas augmenter la peine qu'il éprouve de ne rien pouvoir gagner, en ne regardant que son incapacité, sans tenir compte de sa bonne volonté. D'ailleurs, il n'y a jamais de pauvre qui soit dans un état tellement misérable qu'il ne puisse rendre quelques services. En fait de travail, il ne faut pas seulement considérer ce qui peut se mesurer et se peser; il faut tenir aussi un peu compte du temps, de l'esprit, de la foi. La patience, la pénitence, les prières qu'un mendiant scrofuleux offre à Dieu, pour qu'il ne retire pas ses bénédictions à la société, pour tous les péchés qu'elle commet, ont sans aucun doute mille fois plus de poids aux yeux de tout homme moral, que cette petite aumône qu'un travail excessif lui a valu à la fin de sa vie, et qu'il a peut être gagnée cent fois à l'avance.

Mais celui qui ne travaille pas quand il le pourrait, et celui qui n'a pas même la volonté de faire ce qui est en son pouvoir, que ce soit beaucoup ou peu, n'a pas le

(1) Gal. VI, 2. Ephes. IV, 2.

droit de jouir de ce qui appartient à la société tout entière (1). C'est pourquoi l'Apôtre dit: « Si quelqu'un ne veut pas travailler qu'il ne mange pas non plus » (2). Il ne pousse pas la dureté jusqu'à dire : « Celui qui ne travaille pas ». Mais il dit sans restriction : « Celui qui ne veut pas travailler ». Cette loi ne connaît d'exception pour aucune personne, aucune classe, aucune vocation. L'un doit d'abord travailler pour gagner sa vie, et peut se rendre compte du travail que demande parfois un morceau de pain sec. Un autre a reçu le superflu en naissant. Il ne connaît ni les soucis, ni le dénûment ; est-ce une raison pour ignorer ce qu'il en est du travail ? Non ! Il lui reste à l'égard de la société l'obligation de gagner, sinon par un travail pénible, du moins par un travail plus élevé, le riche salaire qu'il a reçu d'avance. Le travail fait après le salaire n'a pas moins de mérite que le travail fait avant. Mais personne ne doit manger le pain de la société sans l'avoir gagné, pas même l'empereur (3). Plus sont nombreux les biens qu'on possède, plus est grande l'obligation de travailler pour en mériter la propriété. Les circonstances extérieures de naissance, de donation, de chance, par lesquelles ces biens deviennent le partage de quelqu'un, ne sont pour lui qu'une occasion accidentelle de se les approprier, mais supposent qu'il s'oblige à contribuer au travail social dans une mesure d'autant plus grande, que les nécessités extérieures ne l'astreignent pas au travail privé.

6.— Signification de l'expression travail social.

Avec ce mot *travail social*, nous avons exprimé une des idées les plus ignorées de notre époque. Le Libéralisme, cette philosophie de l'Individualisme, n'a rien de commun avec elle, c'est tout clair, car dans toutes ses vues, il lui est opposé comme la lumière aux ténèbres.

(1) *Constit. apost.*, 2, 4 ; 4, 2. Ambros., *Off.*, 2, 16, 76. Cassian, *Collat.*, 24, 12.
(2) II Thes., III, 10.
(3) Reinmar von Zweter, 2, 140 (Hagen, *Minnesinger*, II, 202).

Toute la pensée de l'époque marche aussi vers cette direction ; et c'est une preuve de la force avec laquelle le Libéralisme a tout corrodé autour de lui, et détruit les bases de l'ordre social. Il ne faut pas perdre de vue que c'est le Libéralisme qui a ébranlé dans les esprits les idées fondamentales de la vie sociale, pour ne pas être stupéfait des jugements incompréhensibles qu'on entend à chaque instant sur ce sujet, et cela non seulement de la bouche d'hommes du peuple, sans éducation, mécontents, mais aussi de prétendus hommes lettrés. Il y a des hommes sans nombre et des classes d'hommes tout entières, qui, au jugement de la majorité, ne travaillent pas, et sont comme des membres morts attachés au corps de la société. Il est curieux de voir combien notre époque a le sentiment émoussé et les nerfs insensibles sous ce rapport. A quoi sert le clergé dit-on ? De quelle utilité sont ces masses de savants ? Quelle rôle la vieille noblesse peut-elle encore remplir ? Est-ce qu'un gros propriétaire, dont tout le travail consiste à couper ses coupons, et à consommer les fruits du travail d'autrui, n'est pas un pur zéro dans la société ? Autant de questions qui montrent toute la vigueur que possède encore l'esprit borné du Rationalisme, esprit qui a engendré le Libéralisme. Il domine tellement, que souvent il met la confusion dans la tête de ceux contre lesquels il se dirige, et leur fait perdre conscience d'eux-mêmes. Si ce mal n'est pas aussi général que dans ces derniers temps, il s'en faut néanmoins beaucoup encore que les hommes de toute condition soient satisfaits de leur situation, et aient le sentiment juste de leur état.

A l'époque où le Libéralisme exerçait sa plus grande influence sur les esprits, les nobles s'étaient abaissés jusqu'à devenir des intendants des théâtres de la cour, des maîtres de ballet, pour se rendre quelque peu utiles croyaient-ils. Le clergé de son côté rivalisait de zèle avec les popes russes dans les emplois les plus bas et les plus humiliants, ou cherchait du moins à montrer

son utilité à la société, en faisant des sermons conformes au goût de l'époque, sur les précautions à prendre pour éviter la petite vérole, ou sur l'extrait de café. C'était le vrai moyen pour ces classes de se rendre méprisables, et de se ranger parmi les oisifs et les inutiles, car celui qui fait un travail qui n'est pas de sa condition, ou qui porte préjudice au travail de son état, est un membre inutile et même dangereux pour la société. Il est comme une main malade qui n'accomplit pas son travail, mais se charge en revanche des fonctions de l'estomac, c'est-à-dire absorbe tous les sucs du corps. Elle est un mal dans ce dernier. Pour obtenir des louanges à bon marché, un roi peut, pendant quelques instants, prendre la charrue des mains d'un petit paysan, mais il serait triste que ce fût là le seul genre de travail par lequel il sut se rendre utile à son royaume.

Malheureusement cet esprit *touche à tout* a pénétré dans les classes influentes, et montre, dans ce temps de matérialisme, combien toute idée de travail social fait défaut. Si le chef d'état s'occupe des tourne-vent, ou des clous de souliers, tout le monde sera convaincu qu'il n'a pas une notion juste de ses obligations. Sans doute c'est un grand malheur que la noblesse et les milieux riches et lettrés ne trouvent d'occupations que dans les plaisirs frivoles ; mais il n'est pas à souhaiter non plus, qu'ils fassent les travaux des paysans, dressent leurs chevaux eux-mêmes, ou qu'entreprenant des affaires commerciales risquées, des opérations de banque, ils se perdent en spéculations funestes à la société. Tout le monde doit travailler, mais il n'est pas nécessaire que chacun fasse toute espèce de travail. Il suffit qu'il fasse le travail qui lui convient, et avec cela, il fait plus pour la société, que s'il se mêle à tout. Agir ainsi serait le vrai moyen d'enrayer le mouvement sur toute la ligne.

Cette tendance est malheureusement une maladie de notre époque. La cause en est que les traits d'union entre les classes sont supprimés, grâce aux catégories spé-

ciales de membres où chacune d'elles se recrute. C'est ainsi que la notion du travail d'état, qui jouait jadis un rôle si important, a complètement disparu. L'apprenti veut jouer au maître, le seigneur au manœuvre, le comte au maître de manège, au garde-forestier et au dresseur de chiens, le ministre au maître d'école, au boulanger, au prédicateur, à l'évêque, à l'épicière et au journaliste dans une seule et même personne. Il faut que cela change, car c'est la véritable manière de ne point faire les travaux dont la société a le plus besoin. Si l'architecte fait le travail des maçons, et s'il oublie celui qui est le sien propre, que deviendra le bâtiment, sinon un bousillage informe ? Que les petits fassent donc du petit, et que les grands surveillent et guident les petits, sans quoi nous ne sortirons jamais de cette confusion, qui est le caractère de notre situation sociale.

La demande pressante, que notre époque adresse d'une manière particulière aux hommes des milieux élevés et lettrés, est de se rendre utiles par du travail social, mais par ce travail social qui est conforme à leur état. Par ce moyen, ils se relèveront promptement à leur niveau, et se placeront à la tête de la société dans laquelle ils semblent devoir disparaître et périr. Ils n'ont pas besoin de se charger eux-mêmes du travail des classes ouvrières. Ce n'est pas cela qui est d'un grand secours pour la société. Mais travailler sérieusement non seulement pour le sport ; mais marcher en avant dans l'étude du droit et de la question sociale, dans le relèvement de l'agriculture et d'une industrie saine, dans la façon d'employer pour le bien les découvertes et les rénovations utiles; mais devenir les modèles du peuple par une vie de famille exemplaire, par une conduite religieuse et une éducation complète ; mais se mettre à la tête des grandes œuvres entreprises pour le bien commun, pour des fins de bienfaisance, pour le développement d'institutions scientifiques qui contribuent à la culture et à la moralisation du peuple ; mais favoriser

les arts, la littérature, la bonne presse, la défense de la vérité, la protection de la morale, l'influence de l'Église; mais être pour le peuple un guide, un conseiller, un avertisseur, un défenseur, un représentant, un centre, par la participation personnelle à ses intérêts, voilà des travaux et des travaux sociaux dans le sens proprement dit du mot, des travaux qui conviennent à la noblesse et à tous ceux qui se vantent d'être à la tête de la société (1). C'est avec raison que la noblesse, — et avec elle quiconque est animé de bonnes intentions envers la société, — regrette d'être tant déchue de son ancienne splendeur. Mais elle n'a pas plus perdu que les autres classes. En est-il une parmi elles, qui ait conscience de sa valeur sociale? Y a-t-il encore quelqu'un qui soit fier de sa situation dans la société? N'en est-on pas venu à ce point que personne ne sait plus ce que c'est que la société?

Mais pourquoi en est-on arrivé aujourd'hui qu'un prince prussien n'agit plus avec le calme solide, sérieux, réfléchi, d'un tisserand de Cologne d'il y a six cents ans, ou d'un compagnon de Hambourg, à qui il était défendu de paraître tête nue en société, pour que la dignité de sa classe n'en reçut aucun dommage (2)? La réponse est facile. Aucune situation politique ne remplace la situation sociale. Or celle-ci n'est donnée que par le travail social.

La conscience d'occuper par le travail personnel non seulement une place honorable dans la société, mais ce qui est davantage, une place utile à la totalité, ne se remplace par aucun titre, aucune décoration, aucune dignité. Dans le travail, et dans le travail conforme à la condition sociale, se trouve une formation de caractère, une force morale éducatrice, non seulement pour l'individu, mais pour la société tout entière, force dont l'importance ne peut être trop exaltée. Nous avons exa-

(1) Cf. le Mémoire du comte de Stein sur la situation de la noblesse, § 16, dans Pertz, *Le comte de Stein*, V, 237 sq. Janssen, *Stolbergs Entwickelungsgang und Wirken*, 426 sq.

(2) Neuburg, *Zunftgerichtsbarkeit und Zunftverfassung*, 174, 177 sq.

miné ce point, lorsque nous avons parlé de l'influence des efforts vers la perfection morale (1). La même chose a lieu ici. Il y a une différence énorme entre le caractère des ouvriers d'aujourd'hui, et celui des ouvriers d'autrefois, d'un citoyen d'aujourd'hui, et d'un citoyen d'autrefois, d'un artisan depuis l'introduction de la liberté de l'industrie, et d'un artisan antérieur à cette liberté.

La noblesse n'a pas sujet de se plaindre du dommage qu'a subi sa situation. Mais l'amertume qu'elle ressent de cet amoindrissement doit être avant tout pour elle un motif de prendre son élan, et de s'élever jusqu'au niveau de la part d'obligations qui lui revient dans le travail social. De toutes les classes, c'est elle qui peut le faire le plus facilement, à condition qu'elle envisage bien son rôle et le remplisse sérieusement. Elle pourra alors reprendre comme autrefois, à la tête de la société, son poste de combat, sa mission protectrice et distributrice du travail. Mais nous le répétons encore une fois, le moyen pour arriver là, c'est le travail et le travail social, dont on ne peut assez apprécier l'influence sur l'état et sur les mœurs de la société.

Quel que soit le peu d'intelligence et d'estime que les anciens avaient pour le travail, il montre pourtant l'influence ennoblissante qu'il a exercée sur eux. Au témoignage des écrivains du temps de Néron, quelle différence entre ces Rothschilds, selon qu'ils sont à Rome ou dans leurs propriétés, au milieu de leurs esclaves qui travaillent ! Ces mêmes expériences se retrouvent partout. Le grand abaissement pour la noblesse française commença au moment où Louis XIV l'enleva de ses domaines, et par le fait même à son travail, au travail de sa condition sociale, pour placer ses membres comme des figurants autour de son trône. L'Allemagne suivit cet exemple, la Prusse d'abord, puis les petits états l'un

(1) VIe vol., XVe conf., 6.

après l'autre. Extérieurement la noblesse semblait croître en splendeur, au début du moins ; mais au point de vue social, elle fut défigurée, dégradée, brisée, et avec elle le trône qui la portait et la vivifiait, c'est-à-dire la société elle-même. Elle devint une noblesse de cour et de ville, c'est-à-dire une noblesse pour la montre et le décor, une noblesse toute ruisselante de prestige à l'extérieur, mais sans situation dans la société. Constamment elle adopte les mauvaises mœurs des parvenus et des barons de la finance, sous la dépendance desquels elle tombe dans ces milieux : chasse aux places, versatilité, arrogance, insolence, mesquinerie envers les inférieurs, platitude et effacement envers les supérieurs, vantardise sans but. Elle forme alors le point de départ des mauvaises mœurs de la société : négligence dans le travail, frivolité, manque de caractère, dissipation du temps et tous les vices inhérents à l'oisiveté, à la volupté et à la recherche continuelle de nouveaux amusements. La Révolution avait beau jeu pour renverser la vieille société comme un château de cartes. Ces vieux nobles de province, qui comprennent encore que leur grandeur consiste dans leur obligation d'être les patriarches de l'agriculture et les yeux du travail, peuvent peut-être rester en arrière de leurs cousins quant aux usages ; mais par contre, ils sont les rois d'un sol qui leur appartient, et ils montrent dans leur caractère ce sentiment royal qui en fait comme les colonnes et l'espoir de la société. Ils sont à leur place, font leur vrai travail, et c'est pourquoi ils sont grands.

Mais ce que nous disons d'une classe s'applique à toutes. Les mœurs s'amélioreront vite, les caractères deviendront plus indépendants, plus vigoureux, plus élevés, la société tout entière se relèvera, pourvu que chacun revienne au travail, au travail de son état et de sa profession, et que tous les hommes ne travaillent pas seulement par esprit d'égoïsme, par avarice, par ambition, mais produisent un véritable travail social qui

avant tout profite à l'ensemble. Ceci suppose sans doute l'existence de l'esprit de communauté, d'abnégation personnelle et de sacrifice ; mais que toutes ces vertus soient inutiles si le sentiment religieux ne s'y adjoint pas, c'est chose trop évidente pour nous attarder à en donner des preuves. Dans une société où ce n'est pas la religion qui a le rôle prépondérant, tout ce que nous avons dit des obligations sur le travail et sur la propriété est un gaspillage de temps sans nom. Et tout ce que nous avons dit, tout ce que nous aurions pu dire, se comprend de soi, dès que le cœur s'élève assez haut pour embrasser le travail comme un sacrifice religieux offert à Dieu (1).

La société ne peut pas faire les fonctions d'un préfet de police, encore moins celles d'un moraliste et d'un confesseur. Cependant sa prospérité repose sur ce que propriétaires et ouvriers remplissent leurs devoirs. Mais ces devoirs sont des obligations purement morales et aucune puissance ne peut les extorquer, sinon celle qui pénètre les consciences. Où la société trouvera-t-elle secours et salut, sinon dans la religion ? Comment les hommes de science, les hommes qui sont au pouvoir, et sur qui repose la responsabilité de l'avenir peuvent-ils mettre de côté la question religieuse avec cette insouciance dont ils font preuve ? Cette parole est dure, mais elle est vraie ; ils passent beaucoup trop superficiellement sur les choses les plus sérieuses, et souvent ils les voient plus mal, les jugent plus aveuglément, que l'homme du peuple. Celui-ci est peut-être pardonnable, quand il déplore la nécessité de travailler pour tant d'hommes inutiles qui célèbrent l'office divin le dimanche, et qui, selon lui, ne procurent à l'humanité aucune utilité tangible.

Mais comment juger un savant qui prêche au peuple cette même sagesse aveugle ? Si quelqu'un n'a pas

(1) V. Wallon, *Histoire de l'esclavage*, (2) III, 379 sq.

une idée du travail social, pourquoi parle-t-il tant de questions sociales? Si l'ecclésiastique qui remplit fidèlement sa charge n'exerce point d'activité sociale, à qui devrons-nous réclamer cette activité? Ici nous ne pouvons qu'exprimer notre étonnement sur l'étroitesse de vues d'un certain nombre d'esprits. S'ils comprennent qu'un balayeur de rues, dont le travail assurément ne procure pas une utilité directe, est un membre de la société très honorable et très utile, parce qu'il fait un ouvrage qui épargne du temps à beaucoup de personnes, et qu'il accomplit un travail social important en leur permettant de vaquer facilement à leurs occupations, ne leur serait-il pas possible aussi d'être un peu plus tolérants à l'égard de la religion, par la raison qu'elle accomplit un travail social qui est loin d'être négligeable? Ou bien, serait-il indifférent pour l'humanité que l'esprit de travail, de contentement, de sacrifice, de résignation à la volonté divine, de soumission au plan de Dieu dans le monde, règne ou ne règne pas dans les esprits? Est-ce que celui qui s'efforce d'implanter ces sentiments dans les cœurs, n'exerce pas une activité qui apporte une utilité appréciable à la totalité? Dans quelle société le travail sera-t-il plus fructueux, le temps mieux employé, les forces de l'homme de plus longue durée? Sera-ce dans l'ergastule socialiste, ou dans une association d'hommes qui accomplissent leur travail journalier pour l'amour de Dieu, en vue de sa volonté, pour l'expiation de leurs péchés et pour l'obtention de la vie éternelle?

De ceci résulte déjà que ce que nous avons dit concernant le travail, doit être compris dans le sens le plus général et le plus étendu du mot. L'homme ordinaire, qui gagne son pain au jour le jour, en maniant la hache ou le hoyau, ne peut sans doute pas se représenter d'autre travail que le travail manuel. Il envie déjà le sort du cocher assis sur son siège, ou celui de l'employé de chemin de fer, qui peut voyager si commodément

7.—Le plus grand travail social est le travail intellectuel.

d'un bout de l'année à l'autre, et n'a pas besoin de travailler ; mais s'il voit un de ces Messieurs qui, selon son expression, ont fait leurs études, et qui ne savent pas ce qu'est le travail, le mécontentement s'empare de lui, et il maugrée que Dieu ait accordé de si beaux revenus à tant d'hommes, sans le moindre effort de leur part.

Pour l'homme vulgaire, qui n'a jamais éprouvé ce qu'est le travail intellectuel, on peut lui passer des idées aussi étroites ; mais il est plus difficile de pardonner à des penseurs et à des savants qui ont du travail une conception si matérialiste et si grossière, qu'ils n'en distinguent que deux espèces : le travail des muscles et le travail des nerfs (1). Oui, il y a encore d'autres espèces de travail beaucoup plus élevé et plus important; il y a non seulement du travail, pour l'exécution duquel l'esprit requiert le secours des nerfs, mais il y a du travail exclusivement intellectuel. Cette espèce de travail est même la première et la plus importante, parce que l'esprit est la partie la plus essentielle et la plus importante de l'homme. Sans doute on peut dire que cette question n'entre pas en ligne de compte, là où il s'agit de la vie extérieure, de la vie industrielle et du travail nécessaire pour assurer les besoins de l'existence ici-bas, mais il n'en est pas ainsi. Pour la vie industrielle et plus encore pour la vie commerciale, la manière dont quelqu'un a cultivé son esprit, sa volonté, son caractère, l'idée qu'il possède du droit, du devoir, et de la justice, la façon dont il fait valoir son activité sociale, ses prétentions et ses services, sont loin d'être choses indifférentes. La piété est utile à beaucoup de choses, même dans cette vie terrestre ; et la justice est utile à toutes. Comparativement à elles, l'activité n'est pas très utile (2).

Ici, nous avons un nouvel aspect sous lequel la reli-

(1) Stuart Mill, *Principles of polit. economy*, 1, 1, 1, (London, 1869, 15). Cf. Laveleye, 518 sq. — (2) I Timoth. IV, 8.

gion et la vertu accomplissent une tâche sociale. Non seulement ceux qui ont voué leur vie à former les autres à la vertu, et à l'accomplissement de leurs devoirs religieux et moraux, mais même ceux qui s'appliquent aux plus grands travaux intellectuels, qui dirigent les autres par leur exemple, tout en paraissant vivre pour leur compte personnel, font un travail social très important. Considéré au point de vue économique, ce travail est même si important, que c'est le plus petit nombre des hommes qui le comprend. Pour ne pas porter sur ce point des jugements bornés et injustes, il faut donc laisser de côté la division traditionnelle du travail en travail productif et travail improductif. Elle est même défectueuse au simple sens économique.

Qu'est-ce que ce peut être que le travail productif? Un travail qui produit immédiatement une utilité saisissable. Or, les défenseurs de cette opinion n'admettent eux-mêmes pour ainsi dire, aucune espèce de travail, dont on puisse recueillir immédiatement les fruits et en jouir, comme par exemple celui du chasseur ou du pêcheur (1). D'un autre côté, il n'y a point de travail qui soit simplement improductif. Chaque travail qui poursuit une fin morale, produit un jour ou l'autre une utilité quelconque, ou par lui-même, ou par d'autres auxquels il sert de préparation ou auxquels il dispose mieux. Même la récréation et le jeu qui renouvellent les forces, un voyage de vacances, la recherche d'une société qui vous égaie, sont productifs, et souvent plus productifs qu'un travail long et démesuré. Qu'une activité mette donc un objet physique en état de produire une utilité plus grande, dans un temps plus reculé, comme par exemple l'engrais pour le sol; qu'elle complète ou développe dans un homme des capacités, des qualités, des pratiques physiques ou intellectuelles, qui puissent être utiles à lui ou à d'autres; qu'elle consiste dans des services

(1) Stuart Mill, 1, 2, 2 (London, 1869, 20).

qui éloignent les obstacles au bien-être, à l'énergie pour le travail, à la vie commerciale, lesquels proviennent du dégoût pour le travail, de l'abattement, comme par exemple le rôle de l'avocat, du législateur, du fonctionnaire public, du médecin, du soldat, les soins donnés à l'expansion des beaux-arts, les faveurs accordées à la moralité ; qu'elle trempe l'esprit en l'élevant à l'amour du sacrifice, au dévouement à Dieu, à l'espérance inébranlable d'une récompense éternelle, comme le fait l'activité du prêtre, dans chacun de ces cas, le travail est utile. Souvent on pourra discuter sur son plus ou moins grand degré d'utilité, mais l'échelle variera beaucoup selon les vues prédominantes de l'époque, et parfois aussi selon les besoins du moment.

Il est important de tenir compte aussi de l'étendue dans laquelle une activité fait sentir son effet sur la société. Plus son importance sociale est grande, plus il faut la coter haut. Au jugement de l'ouvrier de fabrique il n'y a pas d'oisiveté comparable à celle du chimiste près de sa cornue, ou du mathématicien penché sur ses logarithmes et ses arides racines. Le soldat qui creuse des tranchées sous le feu de l'ennemi, pense que son général aurait quelque chose de mieux à faire que de rester loin du danger, tranquillement assis devant des cartes. Et pourtant le chimiste, le mathématicien et le général font un travail social dont profitent des milliers d'individus. Peu d'hommes sont capables d'apprécier le temps et la quantité de labeur personnel opiniâtre qu'il faut faire avant de pouvoir accomplir ce travail social. Mais plus un travail a d'importance sociale, plus il a droit à mériter non seulement l'estime publique, mais à être dédommagé par la société pour les travaux personnels dont il est le fruit et le résultat.

Ces deux considérations doivent donc entrer en ligne de compte dans la fixation de la récompense qui lui est due, afin que cette récompense lui soit donnée d'une manière quelque peu juste. Nous disons quelque peu

juste, car qui pourrait récompenser à sa juste valeur l'invention de la lampe de sûreté ou du frein à air comprimé ? S'il est vrai que les travaux les plus productifs sont ceux qui rendent l'homme capable de mieux utiliser à son service les forces de la nature (1), qui rendent par conséquent l'homme entièrement maître de cette nature et du travail par la connaissance de leurs lois (2), ceux qui font le travail matériel ne doivent vraiment pas se plaindre, si le travail intellectuel est mieux payé que le leur. Le travail intellectuel devrait plutôt se plaindre que presque nulle part il n'est récompensé comme il le devrait, quoique ce soit précisément lui qui accomplisse le mieux la plus haute obligation du travail, qui est d'avoir la société en vue.

8.— Le système féodal était la meilleure expression du travail social et de la solidarité.

Il en est du travail comme de la propriété, il faut tenir compte de son importance et de ses obligations sociales (3). Cette vérité ne plaît peut-être guère à ceux qui sont astreints au travail pour gagner leur pain ; mais comme ils n'ont pas trouvé mauvais que nous prouvions à ceux qui possèdent comment la propriété doit profiter à la totalité, c'était déjà admettre qu'il n'en peut être autrement du travail. Propriété et travail sont sur le même pied ; ils sont égaux en droits et en devoirs. Ou plutôt, pour nous débarrasser une bonne fois de ces formules mortes, celui qui possède et celui qui travaille ont des droits et des devoirs proportionnellement égaux. La même loi de Dieu, qui prescrit à celui qui possède de donner au pauvre, défend expressément à celui qui doit gagner son pain, de s'approprier quelque chose au détriment de celui qui possède (4). Celui donc qui, par l'usage de ses forces, aspire à posséder une par-

(1) Carey, *Lehrbuch der Volkswirtschaft*, (2) 436.
(2) Kleinschrodt, *Grundprincipien der polit. Oekonomie*, 31.
(3) Ephes., IV, 8. *Const. apost.*, 7, 12. — Sozomenus, *Hist. eccl.*, 6, 28. — Basil., *Reg. fus.*, 37, 1, 42, 1. — Thomas, 2, 2, q. 187, a. 3. — Humbert. a Roman., *Erud. præd.*, 2, 1, 78. — Joannes Saresb., *Polycrat.*, 6, 20, 22.
(4) Exod. XXIII, 3. — Lev. XIX, 15. — Deut. I, 17.

tie des biens terrestres, et celui qui en possède déjà une partie, se trouvent juridiquement sur le même pied envers la totalité. L'un est déjà devenu feudataire de la société par sa profession; l'autre cherche à parvenir au même honneur par son travail. Or, d'après la juste idée qu'on doit se faire de la possession, il n'est aucune propriété qui soit illimitée, mais chaque possession impose une obligation envers la totalité. C'est ainsi que chaque possession est un bénéfice de la société et une action de la société (1).

Le système féodal, ou la féodalité, que des vues économiques ont dépeintes pour en faire un horrible épouvantail, plane donc dans son organisation, — nous ne parlons pas des abus, — non-seulement bien au-dessus des accusations modernes, dont la plupart n'ont pas le sens commun ; mais il est la seule forme juste du véritable rapport de la propriété et du travail envers le travail. Le grand malheur de notre époque est que la possession a dégénéré en spéculations et en entreprises qui sont la mort de toute solidarité. Le spéculateur ou l'entrepreneur travaille pour lui, et ne sait rien de ses obligations envers la totalité. Par contre, ceux qu'il exploite, ne peuvent pas songer un seul instant que, par le travail qu'ils lui fournissent, ils coopèrent à l'utilité de la société. Jadis il en était autrement. La société s'était attaché le possesseur par les liens du sol, et lui avait en même temps imposé des obligations envers ceux qui accomplissaient le travail social. On ne peut s'imaginer un lien social plus fort et plus solide. Les vassaux accomplissaient envers la société et envers le seigneur féodal leurs obligations réglées par la loi, et le suzerain remplissait au nom de la société toutes les obligations corrélatives, exactement déterminées, que la société avait à remplir envers les feudataires. Les droits et les

(1) Vogelsang, *Die Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung*, 13 sq.

obligations personnelles ne pouvaient être unis plus étroitement.

On ne peut donc apporter aucune objection fondée contre des monopoles et des privilèges tels que le système féodal les comprenait. De tels monopoles sont des monopoles de bonne gestion sociale, d'utilité générale ; de tels privilèges sont des privilèges communs, des privilèges favorisant l'utilité et la prospérité générale (1). De là le phénomène que jamais le principe des prétendus monopoles n'a été plus vivement accentué et mieux suivi que dans ce temps. Personne ne vit seulement pour soi, mais chacun vit pour tous, et tous vivent pour la totalité (2). Peu importent la situation, la possession, les fonctions personnelles, tous restent égaux, en ce qu'ils se rendent utiles à la totalité autant qu'ils peuvent (3), par du travail soit social, soit physique, soit intellectuel, soit ecclésiastique, et, qu'en retour, ils peuvent revendiquer auprès de la société ce qui est nécessaire à leur existence.

9.—Le travail comme activité économique.

Il est donc clair que cette importance du travail qu'on place la plupart du temps au premier rang, et qu'on met exclusivement en relief, l'importance économique, ne peut venir qu'en troisième ligne. Nous ne voulons certes pas amoindrir par là, ou nier le droit indépendant que possède l'individu de considérer le travail comme un moyen d'acquisition destiné à son avantage personnel. Mais nous ne pouvons pas insister trop souvent, ni avec assez de fermeté, sur ce que, dans le travail comme dans la propriété, le côté auquel l'individu a droit n'est pas imaginable sans dépendance avec le droit de la société, et que ni le travail, ni la propriété

(1) Cf. Vogelsang, *Die socialpolit. Bedeutung der hypothekar. Grundbelastung*, 10 sq.

(2) Rom., XIV, 7. — I Cor., XII, 25.

(3) Julian. Pomer. (Prosper Aquit.), *Vita contemplat.*, 3, 28, 1. Basil., *Quod Deus non est auctor mal. hom.*, 9, 5 (II, 77 b.). Chrysostom., *Adversus oppugnat. vitae monast.*, 3, 2. Odo Camerac. *Homil. de villico inquit.*

ne peuvent exercer leurs droits, sans reconnaître en même temps leurs obligations envers la société. Le droit privé ne dérive pas du bien public, parce qu'on se cramponne au principe qu'il n'y a point de droit privé en dehors de la société humaine.

De l'admission de cette vérité, dépend la solution de la question sociale. Il faut en finir une bonne fois avec le système individualiste du Libéralisme, système dans lequel l'homme se comporte comme il veut envers la société, quand il ne se séquestre pas tout à fait en lui-même. Ces théories répugnantes ne connaissent point d'autre idéal pour l'homme, que le monstre des cavernes de Hobbes, sans cesse en guerre avec ses semblables, le polyphème primitif, le parfait sauvage.

Ce n'est pas par hasard, mais c'est par principe qu'Adam Smith, le père de l'économie libérale, a bâti toutes ses doctrines d'après la vie du chasseur et du pêcheur, agissant en maître dans la solitude et dans le désert, ou des nomades sans patrie repoussés de la société. Que ceux-ci ne soient pas aptes à former une société dont le premier enseignement est : tous pour un et un pour tous, il ne pouvait se le dissimuler. Mais il les a établies précisément pour amener un nouvel état dans l'humanité, le morcellement, c'est-à-dire des individus sans cohésion, n'ayant d'autre lien entre eux qu'une lutte continuelle. Et il n'a que trop bien réussi, comme l'indique l'histoire de la société depuis son époque et l'époque de son contemporain Rousseau. Depuis que Darwin a ressuscité les anciennes théories de Lucrèce et de Hobbes, cette conception est devenue l'apanage commun des masses. C'est pourquoi, même dans les conférences populaires sur la question sociale, on ne peut trop répéter que chacun sans exception est, par nature, destiné à former communauté avec les autres, et qu'un homme qui se soustrait aux relations sociales ne peut exercer des droits humains. Voilà ce qu'il faut proclamer et présenter non pas en ce sens que c'est la communauté qui lui donne des

droits, mais en ce sens que c'est Dieu qui les lui a conférés, à la seule condition qu'il en fasse usage dans la société et pour le profit de tous. Or ceci s'appliquant à tous les droits, s'applique également à ce qui concerne la propriété et le travail.

Le dernier motif sur lequel repose le droit de propriété est, comme nous l'avons exposé ci-dessus, le même que pour tout autre droit, la libre personnalité de l'homme, en d'autres termes l'usage complet, illimité de la liberté de la volonté envers les choses extérieures (1). Le droit de propriété repose donc sur la capacité d'appliquer notre force indépendante intellectuelle à un objet, de telle sorte que celui-ci dépende complètement de nous, ou, ce qui est la même chose, en ce que quelqu'un possède la capacité d'employer, par sa propre volonté, une chose extérieure à son profit personnel.

Toutefois, il n'y a dans la liberté de l'homme, rien qui dépasse la possibilité d'acquérir de la propriété (2). En réalité, celui-là seul peut prétendre au droit de propriété et se l'approprier, qui fait un usage juste et réel de sa liberté relativement aux biens terrestres, ou qui est prêt à en user autant qu'il le peut. Or ceci ne peut avoir lieu que par une activité extérieure, par conséquent par le travail. Aussi la première prise de possession n'est pas une simple déclaration de la volonté, mais une application réelle des forces physiques et intellectuelles. L'idée des socialistes que la possession provient d'une manifestation de volonté exempte de fatigue, tout au plus d'un acte notarié, est souverainement enfantine, et sent plus la pédanterie savante qu'on ne devrait la rencontrer chez eux. On serait plu-

(1) Thomas, 1, 2, q. 1, a. 1 ; 2, 2, q. 64, a. 5, ad. 3. Bânes, 2, 2, q. 62, q. 1, d. 2, concl., 3, 4, 5. Sylvius, 2, 2, q. 64, a. 1, q. 1. Salmantic., *Moral*, *tr.*, 12, c. 2, 37, sq. ; *Theol.*, *tr.*, 10, d, 2, 61. — Sporer, *Decal.*, *tr.*, 6, c. 1, 36. — Laymann, *Just.*, *c.* 5, 3. Valentia, 3, d. 5, q. 5, p. 1, q. 3. Arnold, *Cultur und Recht der Rœmer*, 190. — Périn, *Politik*, I, 204. — Ahrens, *Naturrecht.*, (6) II, 110, sq.

(2) Soto, *J. et j.*, l. 4, q. 1, a. 1.

tôt tenté de croire qu'eux, mieux que personne, devraient se rendre compte que le premier défrichement du sol, ou le percement d'une mine, ne s'effectue pas sans efforts des mains et sans peine intellectuelle sérieuse, et que ce labeur a été précédé de mille autres.

De là résulte premièrement, que le premier motif sur lequel repose l'exercice réel du droit de propriété est le travail, ou au moins la volonté sérieuse de travailler (1). Mais pour ne pas mal interpréter ce principe, il faut remarquer que le travail doit être compris dans le sens le plus étendu du mot, comme nous l'avons déjà dit précédemment, et qu'ici, il s'agit seulement du droit de propriété dans le sens juridique, non de la question économique de savoir si le travail doit être considéré seulement comme une source d'acquisition et de rapport.

Il s'ensuit secondement, que l'homme peut acquérir un droit de propriété dans le sens strict du mot, seulement sur les choses qu'il est capable de gagner par un travail humain, c'est-à-dire, qu'il peut soumettre à sa puissance (2).

Il s'ensuit troisièmement, que le travail, au sens strict du mot, donne un droit de propriété réel, bien que celui-ci ne soit pas sans limite.

Nous venons de nous convaincre que les droits privés ne dépendent pas de la société, qu'ils ne peuvent pas plus être enlevés ou être restreints par elle, qu'ils ne sont donnés par elle ; mais que, malgré cela, ils ne peuvent être exercés que dans la communauté humaine. Par rapport à la totalité, l'homme n'est pas tellement privé de droits, qu'il ne puisse acquérir de la propriété pour son compte personnel ; mais il n'est pas non plus tellement souverain, qu'il possède le droit de supprimer le travail étranger ou la concurrence, et d'exercer une

(1) Lessius, l. 2, c. 4, d. 10, 57. Lugo, d. 3, 16. Castro-Palaus, *Mor.*, p. 7. *De just. in gen.*, p. 6, 4.

(2) Lessius, *l. c.* Salmantic., *Mor. tr.*, 12, c. 2, 40.

espèce de droit de conquête à l'égard du plus faible, ou même à l'égard de la société. Il peut plutôt seulement faire usage de ses forces, c'est-à-dire accomplir son travail en ayant toujours égard aux droits des hommes individuels qui sont à côté de lui, et de la totalité qui est au-dessus de lui. Il doit garantir ceux-ci, et ceux-ci peuvent lui demander compte de cette garantie. C'est pourquoi il doit intervenir où c'est nécessaire, s'ils ne remplissent pas leurs obligations sociales, ou s'ils exploitent leurs droits privés au préjudice du tout.

Il s'ensuit quatrièmement, que le droit de propriété, relativement au rapport entier du travail, appartient à celui qui fait le travail. Nous ne disons pas que le travail produise seul toute la valeur qu'il contient, car nous verrons plus tard qu'outre le travail, le capital doit aussi avoir sa part, et que les deux doivent y participer dans la mesure de leur coopération ; mais nous disons que la part que le travail produit lui est due complètement (1).

Inutile de nous arrêter à cette manière d'envisager les choses, qui ramène la possession et le salaire à un traité d'après lequel quelqu'un donne ou laisse prendre à un autre un morceau de pain, à condition que celui-ci ne l'importune ni ne le trouble (2). Ce serait le pur droit du caprice et de l'arbitraire, le droit du plus fort, et, dans les meilleurs cas, le droit de la bonne volonté. Ce n'est pas là que le travail trouve son droit. Mais lui aussi a un droit, et dans le sens juridique du mot le plus complet. Nous savons déjà que le travail est un honneur, et nous avons déjà dit qu'il est un devoir moral; mais celui qui a travaillé quand même il l'a fait avec plaisir, sait qu'on ne travaille pas seulement pour l'amour de travailler (3). Personne dit le proverbe ne

(1) Rom., IV, 4. Matth., X, 10. Luc., X, 7. I Timoth., V, 18. Lev., XIX, 13. Deut., XXIV, 14. Tob., IV, 15. Jac., V, 4.
(2) J. G. Fichte, *Naturrecht*, § 18, III (G. W. III, 213).
(3) Basil., *Ep.*, 18.

sert par plaisir (1). Tout le monde regarde avec raison le travail qui ne rapporte rien comme un dommage (2). Il faut à quelqu'un l'espoir de quelque utilité, sans cela le travail devient un tourment pour lui (3). Même les cœurs les plus nobles s'adoucissent le fardeau du travail en fixant les yeux sur la récompense (4), les gens du monde sur une récompense terrestre, les personnes spirituelles sur une récompense spirituelle (5). Il est dans la nature de l'homme, nature qu'il ne peut ni ne veut renier, de vouloir arriver à une fin par le travail, et cette fin est le succès, la récompense, le repos (6).

Jamais donc, pour le travail, on ne peut s'en tenir seulement à la bonne volonté, à l'affection, à l'équité et à la faveur d'un homme. C'est une fin parfois trop incertaine. Et même là où les bonnes intentions ne peuvent être révoquées en doute, la faveur, le bon plaisir prêtent toujours flanc à des griefs de la part des mécontents. Il va aussi de l'intérêt des deux parties que l'ouvrier ne soit pas amoindri, et que le patron ne soit pas importuné par d'injustes plaintes, que le salaire soit réglé selon les exigences du droit, et naturellement aussi selon celles de l'équité. Ceci seul répond à la nature de la chose. Car salaire et faveur sont des idées qui s'excluent mutuellement. Personne ne sert par désintéressement, mais en vue de la récompense; personne ne sert par faveur, mais à cause de son droit. Le salaire est donné non d'après la faveur, mais d'après le devoir et le droit (7). Dans toutes les façons d'envisager le droit, et dans toutes les langues, salaire et gain sont deux mots inséparables l'un de l'autre. Or le gain est fondé sur un droit strict (8).

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 4, 197; 6, 238 sq.
(2) Chrysost., *In Philipp. hom.*, 10, 3.
(3) Basil., *Ep.*, 18. Chrysost., *In Genes. hom.*, 67, 1; *In Joan. hom.*, 22 (21), 1.
(4) Greg. Mag., *Moral.*, 8, 14. — (5) Augustin., *Sermo*, 9, 13.
(6) Augustin., *In psalm.*, 93, en. 24. Thomas, 1, 2, q. 114, a. 5.
(7) Rom., IV, 4. Math., XX, 4. Thomas, 1, 2, q. 114, a. 1,; 3 q. 49, a. 6. — (8) Thomas 1, 2, q. 114, a. 1.

Ceci ne veut pas dire qu'il faille accorder à l'ouvrier ce pouvoir unique et exclusif de régir le salaire, pouvoir que le capital a possédé jusqu'à ce jour. L'injustice présente consiste en ce que le capital cède au travail une rétribution arbitraire, toute à son avantage, et non pas comme à une puissance qui, proportions gardées, a les mêmes droits que lui (1). Si le travail voulait introduire un tel état en sa faveur, ce serait la même injustice. Mais la justice consiste en ce que les deux parties prennent et laissent réciproquement, non ce qui rapporte le plus d'avantages à chacune d'elle, mais ce que le droit et le devoir leur permettent de prendre et de laisser. En cette matière, on ne peut donc, pour cette raison, comme Léon XIII le fait si bien ressortir dans son encyclique sur la *Question sociale*, appuyer assez fortement sur la justice et sur le droit. Les autres bases fondamentales de la vie sociale, la charité, l'équité, l'abnégation personnelle, même la religion, n'ont pas à craindre d'y perdre leur compte. Quand l'ambition, quand la possibilité de faire tort ont un champ d'action aussi vaste que dans cette question, il est inutile de parler de justice, si des motifs plus élevés ne servent pas de frein, et n'enseignent pas à observer la mesure stricte. Le capital, ou, pour nous servir de l'expression générale, la propriété, doit avoir assez d'esprit de sacrifice et de sentiment du bien commun, pour que le travail trouve son droit intact à côté de lui. Mais le travail lui aussi doit s'exercer dans cet esprit de justice, de mortification, d'obéissance, qui d'un côté le maintient droit et fort sous le fardeau de la peine, et de l'autre empêche tout empiètement sur les droits étrangers.

10.—Le travail et la propriété dans leur rapport économique.

La question sur le rapport de la propriété et du travail est claire maintenant. Il ne peut s'élever aucun doute sur ce point que, d'après sa valeur intrinsèque, morale, le travail est encore plus élevé que la propriété terrestre.

(1) Schœnberg, *Handbuch der polit. Oekonomie* (3), I, 114.

D'ailleurs, c'est par lui que nous nous approprions cette dernière. Mais ce n'est pas une raison pour que le travail ait le droit de s'attribuer exclusivement, comme on le voit aujourd'hui, toute la formation de la valeur. Dieu a d'abord orné la terre de ses dons, et ce n'est qu'après l'avoir donnée à l'homme qu'il la lui assigna pour y exercer ses forces, c'est-à-dire pour travailler. Ce travail suppose donc chaque fois un bien terrestre; sans cela il serait infructueux, même impossible.

C'est donc une exigence fondée sur la nature de l'homme, que l'ouvrier soit doué d'une force supérieure, soit libre et indépendant relativement au bien terrestre qui forme la base de son travail, qu'on le considère si l'on veut maintenant comme capital dans le sens le plus étendu du mot, ou, comme on a l'habitude de le faire, dans le sens le plus strict. Si son royaume terrestre ou le capital devient excessif, il succombe sous le travail, et ce capital dégénère (1). Néanmoins, malgré sa liberté personnelle et sa supériorité, l'ouvrier reste lié aux biens temporels (2). Ils sont pour lui la base de son existence et un indispensable moyen de travail. Le travail n'est pas une activité créatrice, mais seulement un aide pour les forces que Dieu a placées dans la nature. Même au point de vue économique, quand on compare les deux idées mortes de travail et de possession, on ne peut donner la préférence à aucune d'elles relativement à la part qui leur revient dans la production; mais on doit les placer l'une à côté de l'autre comme ayant des droits proportionnels. Que le travail ait besoin du capital, c'est on ne peut plus vrai ; mais il est également vrai que le capital a besoin du travail (3). Que ce soit le travail de tel ou tel

(1) Columella, 1, 3. Cato, *De re rust.*, 1. — Varro, *Agric.*, 1, 2. — Cf. *Sachsenspiegel*, 2, 58, 2, 3. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* 75, (3), 65. Walter, *Deutsche Rechtsgeschichte*, (2), II, 196 sq.

(2) Cf. *Schwabenspiegel*, 33, 277. (Laszberg, 20, 127). *Sachsenspiegel*, 1, 30 ; 3, 33, 5.

(3) Non res sine opera, nec sine re potest opera consistere. Leo XIII, *Rerum novarum* (Archiv. f. K. R. 1891, II, 226).

ouvrier, cela ne change en rien la situation des choses. Il suffit qu'une partie ne puisse produire sans l'autre. En conséquence, les deux parties sont indépendantes dans leur genre ; mais elles ne peuvent se passer l'une de l'autre.

Ceci est encore plus évident lorsqu'on examine le rapport social de propriétaire et d'ouvrier. L'un a son droit propre comme l'autre ; mais chacun d'eux n'a qu'un droit limité, en vertu de cet ordre divin qui a disposé les choses avec une si grande sagesse, que tous possèdent seulement leurs droits dans la communauté humaine, et que dans celle-ci existe une inégalité telle, que le possesseur cherche des ouvriers et les ouvriers un possesseur qui les fasse travailler. Puisque d'après la volonté de Dieu, la différence entre ceux qui possèdent et ceux qui travaillent a été introduite pour unir les hommes par un lien social, le plan divin comme la concorde parmi eux, exigent que les deux parties restent intactes dans leurs droits. Leurs rapports envers la société le demandent aussi. Toutes les deux sont vassales de la société. Si l'une est astreinte à se rendre utile à la société par le fait même qu'elle possède son fief, l'autre reçoit pour son travail social un fief qui lui est payé sous forme de salaire. De plus, les deux ont des besoins réciproques qui ne leur permettent pas de se passer l'une de l'autre. Le possesseur d'un capital a tout aussi besoin du secours de l'ouvrier pour rendre ce capital fructueux, que l'ouvrier a besoin d'un possesseur qui lui donne du travail. Si le patron ne perd rien de sa liberté en se voyant forcé de chercher un ouvrier, celui qui accepte le travail reste libre aussi malgré la nécessité qui le force à entrer au service du premier. Le fait de chercher du travail ne peut jamais devenir un principe de droit, en vertu duquel quelqu'un perd sa liberté et son indépendance.

Ce qui montre combien l'apostasie des vues chrétiennes a fait disparaître avec elle les premières notions de

justice et d'humanité, c'est l'opinion que la puissance du travail peut devenir propriété du capital, ou que le capital peut user d'un droit d'exigence envers l'ouvrier qui lui est soumis, et acquérir un droit de propriété exclusif sur ce que le travail produit de concert avec lui, et qu'il ne pourrait jamais produire sans le secours de ce dernier. Mais il ne peut être question de cela. L'ouvrier reste propriétaire libre de sa personne, comme de sa puissance de travail et de la fin pour laquelle il travaille. Dans le contrat par lequel il engage ses services, il ne loue ni sa personne, ni sa force de travail, mais juridiquement, envers le possesseur, il reste une personnalité libre ayant proportionnellement les mêmes droits. Il ne renonce pas à son droit de propriété, à sa force de travail, ou au rapport du travail, mais il accorde seulement au possesseur l'usage de sa force de travail en échange d'un salaire pour lequel il traite, et conclut un contrat en vertu de l'habileté de droit qu'il possède comme lui (1). En d'autres termes, il lui cède le produit de son travail, mais à condition d'obtenir de lui une rémunération complète, selon les exigences de la justice, quand même elle est tempérée par la modération.

Si l'on conçoit le contrat de travail comme un louage, la liberté de l'ouvrier reste sauvegardée pareillement, car le contrat de louage se distingue du contrat de vente, en ce qu'aucune transmission de propriété n'a lieu chez lui (2), et qu'il concède seulement le droit d'usage, et non le droit de consommation (3). Mais l'expression *louage* est quelque peu suspecte. C'est pourquoi beau-

(1) Autant que cela peut être juste dans K. Marx, *Capital* (4) I, 130 sq.

(2) *Dig.*, 19, 2, l. 39 ; 18, 1, l. 65. Cf. Sintenis, *Civilrecht* (3) II, 656. — Baron, *Pandekten* (7) 499.

(3) *Dig.*, 44, 7, l. 55. — Sintenis, *loc. cit.* Cf. Hœpfner, *Commentar zu den Institut.* (2) 663. — Gœschen, *Vorlesungen uber das Civilrecht*, II, II, 372, 388. — Arndts, *Pandekten* (7) 535. Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7) II, 713.

coup de romanistes la remplacent souvent par contrat de travail.

11. — Le droit au travail.

Un juste châtiment de la négation de ces principes, et la suite nécessaire de la dissolution de l'ordre divin et naturel, qui unit dans une relation si étroite le travail et la possession, les obligations et les contre-obligations, la société et ses membres, a été cette ambition dangereuse par laquelle, ceux qui sont astreints au travail se vengent maintenant si souvent de la négligence avec laquelle les traite la société, nous voulons dire la fameuse formule du droit absolu au travail, et la réclamation d'une organisation de travail universel. Cette exigence ne se taira certainement pas tant que règneront les principes du Libéralisme, et sera irréfutable tant qu'ils prévaudront.

Que veut-elle, sinon ce que veut le Libéralisme ? On prêche sans cesse aux travailleurs que toutes les limites sont tombées, que tous ont droit à une concurrence illimitée ; on ne se lasse pas d'envisager que la puissance la plus absolue réside dans l'état, que la puissance et le droit reposent uniquement en lui et sortent de lui. Eh bien! c'est le cas ou jamais de faire sauter toutes les barrières. Les phrases creuses ne font pas l'affaire de ceux qui ont besoin du travail pour vivre. Mais où est maintenant la concurrence générale ? On ne voit que les limites et obstacles au bien commun, et cela pas du côté de la société générale, mais du côté de tous les individus ou de n'importe quelle association que ceux-ci forment entre eux pour leur intérêt privé. Nulle part la liberté, pas même la possibilité de trouver du travail. Sans travail cependant ils ne peuvent rien gagner ; et sans gain ils ne peuvent pas vivre. Est-ce une raison pour eux de languir sans dire mot, afin de ne pas troubler la sécurité et les aises du Libéralisme qui a créé cet état ? C'est leur demander un peu trop. Ce Libéralisme a démoli les anciennes limites avec lesquelles la société enserrait les individus et les fortifiait en les unissant au tout. La liberté

qu'il annonce n'existe que pour les tout-puissants, et se transforme en liberté d'oiseau captif pour les faibles. Et il leur faudrait accepter cela sans rien dire ! Que demandent-ils généralement ? Ce ne sont pas des communistes. Ils n'attaquent pas dans leur bien-être ceux qui, jouissant d'un revenu sûr, prêchent les principes libéraux. Ils veulent gagner honnêtement leur pain ; mais ils ne le peuvent pas sans travail, et le travail ne se vole pas. Ils ne veulent pas piller non plus, ni user de violence ; selon les principes du Libéralisme tout doit se passer conformément au droit. Or d'après ceux-ci, tous ont le même droit, d'après cette doctrine, l'état est le maître et la source de tout droit, par conséquent c'est son affaire de procurer du travail à chacun, et de prendre des dispositions qui règlent le travail en grand, de manière que chaque particulier ait une part de revenu et une part la plus grande possible. Ce désir est, comme on le voit, si loyal, si modéré, si logique, — supposé que les principes du Libéralisme soient adoptés, — qu'il doit dominer partout où le Libéralisme règne sur les esprits. Il parut déjà dans la grande Révolution, et amena en 1790 la création d'ateliers communs fondés par l'état. Sous le roi bourgeois, le peuple libéral étant devenu souverain, Louis Blanc essaya de réaliser cette pensée comme système sur une grande échelle, par la création d'ateliers nationaux (1). Ensuite Lassalle a donné à cette exigence une forme plus modérée et plus raisonnable, la forme de secours fourni par l'état, en proposant d'établir des sociétés coopératives d'ouvriers avec crédit d'état (2).

Tout cela est si libéral, qu'à ce point de vue, il n'y a pas la moindre objection à formuler. Il faut lire le grand discours de Thiers (3), le principal adversaire de ces

(1) Rud. Meyer, *Emancipationskampf des vierten Standes*, (1) II, 471, 500 sq.
(2) Lassalle, *Bastiat-Schulze*, 221.
(3) Thiers, *Discours* (1848), 5 sq.

propositions, pour voir que le Libéralisme ne peut absolument rien là contre. Tout ce qu'il sait répondre, c'est que les hommes s'unissent en société pour se protéger et se soutenir mutuellement, mais que chacun doit travailler pour soi (1). Cela s'appelle à n'en pas douter, mettre de côté complètement le devoir de la solidarité. Si seulement on remédiait ainsi à la situation ! La société, dit le Libéralisme, est là pour protéger et défendre ; mais c'est à chacun de se soucier de soi. Alors à quoi bon une société ? N'est-ce pas la nier ? Eh bien ! le monde savait depuis longtemps qu'une société n'est pas possible selon les vues libérales, seulement un autre n'aurait pas osé le dire avec autant de franchise et d'ingénuité, que l'a fait ici un des chefs de l'école libérale.

Toutefois sur cette question, autre est la voix du Libéralisme et autre la voix de la vérité. Personne ne peut douter que tous les hommes aient un droit au travail. Si tous ont un droit à acquérir de la possession, tous aussi doivent en avoir les moyens. Il est sûr aussi que si la société a le devoir de veiller à ce qu'il y ait dans la possession un partage proportionnel, autant que possible, il lui incombe pareillement l'obligation de veiller à ce que chacun obtienne un travail qui lui soit proportionné, et qu'il puisse accomplir. Avec cela, s'établissent d'elles-mêmes des limites que l'individu comme la société ne peuvent pas dépasser. La même loi de l'inégalité, à laquelle la société est liée par la formation des rapports de propriété, se manifeste mieux ici que là ; mais ce qui convient tout d'abord à chacun, ce n'est pas un droit effectif à posséder un objet quelconque dont il a besoin pour travailler, mais seulement un droit personnel au travail. Pour que ceci puisse passer en pratique, ceux qui cherchent des ouvriers, et ceux qui ont besoin de travail doivent agir de concert. Mais ils ne s'accordent pas toujours suffisamment pour qu'une en-

(1) Thiers, *De la propriété*, 319.

tente ait lieu. Il est inévitable que le manque de travail se produise dans un endroit, et que dans un autre ce soient les ouvriers qui fassent défaut. Le futur état socialiste lui-même ne pourrait changer cela. Qu'on se représente seulement dans quelle dépense insensée serait entraînée la totalité, si, par suite de maladie, cinq cents ouvriers devenaient nécessaires pour quinze jours dans le Mecklembourg, et qu'on soit obligé de les faire venir du Tyrol où ils cherchent en vain de l'occupation, et s'il fallait envoyer demain dans le Tyrol, où une inondation réclame des forces de travail considérable, mille ouvriers condamnés à l'inactivité par suite de l'incendie d'une fabrique dans les Flandres !

De plus, les capacités intellectuelles et physiques des individus sont si diverses ; il arrive si fréquemment des malheurs, des maladies et autres obstacles inévitables, qu'il y a des milliers de personnes qu'on ne peut empêcher d'être débordées par d'autres, ni protéger contre l'impossibilité d'une participation à la concurrence générale. En outre, les membres de la société sont libres, car leurs obligations par rapport au travail et à la propriété sont tout d'abord des obligations morales. La société n'est pas, comme nous l'avons dit, un bureau de police ; et même quand elle en serait un, elle ne pourrait forcer quelqu'un à remplir ses obligations de conscience ; elle devrait attendre qu'une violation de devoirs exigibles ait lieu.

Si donc elle ne veut pas blesser elle-même la justice, elle ne peut empêcher que très souvent, par omission d'un devoir moral de la part de l'un, d'autres subissent un dommage. Mais elle ne peut pas non plus, à cause du bien commun, donner du travail à tous, ou obliger tout le monde à travailler. Aucun homme sensé ne demandera qu'elle crée du travail artificiel. Pénélope a pu le faire pour dérouter les prétendants : ses moyens le lui permettaient pour sa personne ; mais la société n'est pas dans une abondance telle, qu'elle puisse supporter

cela en grand et longtemps. C'est pourquoi il a fallu renoncer promptement à ces essais d'occupations artificielles (1), à cause des frais qu'elles nécessitaient, et des résultats médiocres qu'elles donnaient (2). La création des ateliers nationaux de l'année 1848 n'eut d'autres succès que de faire dépenser, en quelques semaines à la société, une somme de 14.478.000 francs pour payer 150.000 oisifs, sans qu'ils aient fourni un travail utile pour une si grande dépense (3).

Donc, quoique tous aient un droit au travail, tous ne peuvent pas le faire valoir. La société ni même l'état ne peuvent pas non plus procurer à tous du travail par des moyens artificiels, sans qu'il en résulte un dommage général. Par contre, la communauté, comme nous l'avons déjà vu, a l'obligation de venir en aide à tous ceux qui ne trouvent pas de travail, bien qu'ils veuillent travailler. D'après la loi naturelle, chacun a droit à ce qui lui est nécessaire pour vivre ; et il vaut mieux pour l'ordre général que l'ensemble prenne soin de ses membres faibles, plutôt que de voir ceux-ci, par instinct de conservation personnelle, renverser les limites des lois, et aller parfois facilement trop loin sous l'empire du droit de nécessité. D'ailleurs, si la société était organisée seulement d'après les lois naturelles et divines, c'est la grande majorité des hommes qui trouveraient le travail qui leur est nécessaire. Il y aura toujours des individus sans travail, comme il y aura toujours des pauvres ; mais que des masses de travailleurs, comme on en voit aujourd'hui, n'aient pas de travail, c'est un indice incontestable que l'état de la totalité n'est pas sain. Dieu a donné à l'humanité tant de biens temporels

(1) Un essai semblable fut déjà fait à Nuremberg en 1556 avec les cisailles de tondeurs. Il commença le 5 juin; le 9 décembre on avait assez de l'expérience. *Hist. = pol. Blætter*, 84, 853 sq.

(2) Lassalle expose autrement la chose, c'est vrai, (Bastiat = Schulze, 216 sq. 221) mais il est facile de voir que c'est de parti pris.

(3) Rossbach, *Geschichte der Gesellschaft*, VII, 265. — Cf. aussi Le Play, *La réforme soc.*, (5) II, 248 sq. 279 sq.

que tous pourraient avoir le nécessaire pour la vie. Si quelques personnes attirent tout à elles, pour leur avantage propre, et n'accomplissent pas leurs obligations envers la totalité, de telle sorte que la grande masse en devienne pauvre, c'est aller contre ses prescriptions. Il a également placé l'humanité sur un champ de travail si vaste, que tous peuvent y trouver une place pour travailler. D'où vient-il donc qu'un si grand nombre de ceux qui s'y trouvent n'ont pas de travail? Il y a dans les casernes des milliers de forces robustes qui sont enlevées au travail ; et pourtant il n'y a point d'occupation pour ceux qui en cherchent. Il faut donc qu'il y ait un vice dans la société, et c'est en elle qu'il faut le chercher. Un défaut fondamental de la vie sociale actuelle est que la possession se dérobe au travail. Au lieu d'agir avec la propriété foncière et avec le travail, le capital, — c'est ainsi qu'on a coutume de s'exprimer, mais on dirait mieux l'argent, — a trouvé un moyen de travailler pour lui seul, et qui lui rapporte davantage.

Ce n'est pas que de nouveaux moyens de rendre le capital plus lucratif sans le travail aient été découverts, comme on se l'imagine souvent, mais l'argent dérobé au travail attire toujours de nouvelles masses d'argent et lui soustrait toujours de plus en plus des capitaux sans lesquels il lui est impossible de s'exercer. C'est ainsi que le travail est devenu impossible en réalité, que l'ouvrier est devenu une chose superflue, ou, de cette façon, tellement dépendante du capital, qu'il est à sa merci. Jamais le capital n'eut obtenu cette puissance suprême sur le travail si, — et en cela il y a un second motif d'explication, — par suite du partage trop inégal, des sommes gigantesques ne s'entassaient d'un côté, tandis que de l'autre, a disparu presque complètement l'ancien ordre d'après lequel chaque ouvrier avait au moins une petite possession sûre, et avec cela un travail toujours assuré. Mais là où le pauvre ouvrier est obligé d'aller, les mains et l'estomac vides, demander de l'oc-

cupation au capital, il ne lui reste qu'à se vendre à n'importe quelle condition.

Et pour que le malheur soit complet, une troisième chose est venue s'adjoindre aux deux premières. C'est la disparition des anciennes associations pour le travail dans lesquelles les faibles trouvèrent autrefois aide et protection. Maintenant chaque individu cherche du travail pour lui-même, non chez les représentants de l'ordre social, mais chez les entrepreneurs privés et chez les spéculateurs. De cette manière, il est obligé de passer par les conditions qu'on lui fait. Isolé comme il l'est, et poussé par la concurrence de ceux qui, comme lui, cherchent du travail, il est livré aux mains de la spéculation, qui le tient jusqu'à ce que la nécessité l'ait adouci et rendu prêt à tout. Avec cela, le capital a réussi à river à son poteau de fer, à côté des besoins de la vie, le travailleur vivant. Mais la société doit avouer aussi que c'est sa faute, si cette exigence du travail a pris une forme si menaçante, et résiste opiniâtrement à tous les efforts.

12. — Devoir de l'époque relativement au travail et aux travailleurs.

Si c'est donc un devoir pressant de l'époque de rétablir les rapports de propriété sur leurs bases fondamentales, naturelles, historiques et chrétiennes, nous devons faire les mêmes revendications relativement au travail. Assurément, nous ne touchons à aucun droit de la possession ; mais nous sommes obligés de formuler cette exigence en ce qui concerne le travail. Le travail doit devenir libre et y rester ; mais il ne sera libre que si l'ouvrier y poursuit d'une manière indépendante son propre but. Celui qui travaille exclusivement pour une fin étrangère est un esclave. Le Libéralisme a trop souvent rabaissé l'ouvrier jusqu'à ce degré. Ce n'était certainement pas le cas dans les temps du servage, alors que la certitude d'être soigné en toutes circonstances compensait richement un gain proprement dit.

Avec cela, nous avons attaqué une des places les plus malades de la situation sociale moderne, créée par le

Libéralisme. Dans une société où l'on ne parle que de libertés, où le mal a libre cours, le travail, une des bases fondamentales les plus importantes de l'ordre social, est privé de liberté, et avec lui l'ouvrier. On ne parle même pas de ce dernier. Il n'y a que du capital et du travail, des offres et des demandes, une concentration, une organisation, une distribution du travail. Le travail est mis en vente, le salaire est fixé et fait partie du marché, l'ouvrier est comme une chose accessoire, comme une chose qu'on donne par dessus. Comment s'en trouvera-t-il ? On n'en parle même pas. Comment le travail prospérera-t-il ? On ne s'en inquiète pas davantage. Pourtant, c'est une vieille expérience qu'un travail oppressif, non libre, extorqué, est un fardeau rebutant pour celui qui le fait, et une malédiction pour celui qui l'obtient par force (1). Seul le travail libre, fait joyeusement, le travail qui élève l'ouvrier est un acte digne de l'homme et fécond en bénédictions pour la société.

C'est pourquoi les correcteurs du monde cherchent depuis longtemps le secret de réveiller le plaisir pour le travail. Pour Fourier et Owen tout le problème social était là. Et en réalité une grande partie de la solution de notre question s'y trouve. La réforme à laquelle nous devons aspirer consiste avant tout à créer une situation dans laquelle le capital n'enchaîne plus l'ouvrier, c'est-à-dire ne le force plus à travailler presque seulement pour l'avantage du capital, au lieu de son avantage propre, mais une situation dans laquelle les deux parties poursuivent leur propre fin d'une manière libre et indépendante, et, parce que la nature de la chose le demande, agissent ensemble, par libre réciprocité et estime égale, afin d'obtenir par l'action commune ce que l'individu lui seul ne peut pas faire.

C'est ainsi que l'homme, dans la personne de l'ou-

(1) Plinius, 18, 4 (3), 5. — Columella. 1, 7, 8.

vrier sera rétabli de nouveau dans ses droits ; c'est ainsi que la personnalité du travailleur deviendra libre, inaliénable, indépendante, et que la personne du pauvre, elle aussi, sera rendue le centre de la vie économique et sociale, ce qui jusqu'à présent, grâce à l'apostasie du Christianisme, la honte de notre siècle, n'est pas le cas, malgré tous les beaux discours de l'Humanisme (1).

(1) Schellwien, *Die Arbeit und ihr Recht.*, 240.

QUATRIÈME PARTIE

LA FAMILLE

QUATORZIÈME CONFÉRENCE.

LA FAMILLE.

1. La Réforme est un moment à partir duquel change la doctrine sur la société. — 2. Erreurs sur les rapports de l'individu avec la société. — 3. Erreurs sur les rapports de la famille avec la société. — 4. Erreurs sur la personnalité libre comme base de la société. — 5. La famille d'abord base de la société par l'accomplissement de ses obligations sociales, morales et juridiques. — 6. La famille n'est, pour la société et pour l'individu, qu'un moyen d'atteindre une fin plus élevée. — 7. La fin prochaine du mariage est le bien privé de l'individu. — 8. Sa fin plus élevée est le bien commun. — 9. Sa dernière fin est la coopération à l'établissement du royaume de Dieu. — 10. La famille est l'école du droit, de la morale, de la religion, et ainsi le rempart de la société.

Un fait curieux à constater, c'est que ceux qui affectent de se rapporter souvent à la Sainte-Écriture, sont précisément ceux qui n'en font aucun cas. Il y a dans la Bible toute une série de sentences, que les incrédules ont sans cesse sur les lèvres, et par lesquelles ils jurent plus souvent, — du moins dans le sens qu'ils leur attribuent, — que les adorateurs les plus zélés de la parole divine. Telles sont par exemple : Dieu est charité. — Le Fils ne juge personne. — La chair est faible. — Tout est pur pour celui qui est pur. Il n'y a pas jusqu'au plus grand de tous les recueils modernes d'aphorismes, l'arsenal de la vantardise, de l'érudition et des vastes connaissances à bon marché, qui ne donne à méditer parmi

1. — La Réforme est un moment à partir duquel change la doctrine sur la société.

ses nombreux axiomes sur le bonheur conjugual de notre époque, la parole de Salomon : il vaut mieux habiter un galetas qu'une belle demeure en compagnie d'une femme acariâtre (1).

Parmi les sentences divines, qui jouissent d'une faveur spéciale dans le monde, est celle-ci : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (2). L'histoire se divise en deux grandes parties relativement à l'interprétation de ce passage. Luther, à qui l'expression doit sa renommée, en concluait tout simplement, comme on le sait, que tout le monde doit se marier. Il s'en alla et épousa Catherine de Bore. Le moine épousa la nonne. Depuis, tout candidat aux fonctions de ministre se croit obligé, dès qu'il a subi ses examens, à rendre un témoignage public de sa foi à la parole de Dieu, en contractant mariage, absolument comme le séminariste catholique, avant son ordination, jure solennellement fidélité au Symbole des Apôtres. C'est ainsi qu'a pris naissance l'opinion publique sur ce point. Elle date du XVIe siècle. Jusqu'à cette époque, on comprenait autrement le passage en question, c'est-à-dire, dans le sens que l'homme est destiné à vivre en communauté avec son semblable, et qu'il est obligé, conformément au plan divin, à mettre sa personne aussi bien que ses droits, au service de la société humaine.

Autrefois, dans l'antiquité, au moyen âge, on considérait que l'homme n'accomplissait pas la tâche que sa nature lui impose, s'il ne se rendait pas utile à la totalité. Relativement à la doctrine concernant la société, la Réforme est aussi une époque de crise et de changement. Précurseur fidèle du Libéralisme individualiste, elle a déchargé l'homme de tous ses devoirs sociaux, excepté celui de chercher à se marier ; et, pour le reste, l'a complètement isolé et restreint à lui-même, comme étant son maître souverain, irresponsable, et négociant

(1) Berg, *Das Buch der Bücher*, (5), II, 578, n° 1710.
(2) Gen., II, 18.

en personne, immédiatement avec Dieu, ses intérêts les plus hauts.

Par sa fausse conception de la famille, la Réforme a ébranlé et transformé complètement un des piliers fondamentaux de tout l'édifice social. Dans les questions de principe, tout changement peu important en apparence a la plus grande portée. Or, il n'y a pas de doute que la famille soit la première pierre fondamentale, et la base la plus importante de la société humaine. On peut aussi exagérer l'importance d'une disposition si capitale, jeter ainsi le trouble dans l'ensemble et le mettre en péril. Ces deux méfaits, la Réforme les a commis.

2. — Erreurs sur les rapports de l'individu avec la société.

En élevant si démesurément la famille, et en faisant de l'obligation d'en fonder une le premier, sinon l'unique devoir social d'un chacun, elle a causé trois grands dommages.

D'abord, elle a mis par là dans les esprits une conception tout à fait fausse des rapports entre l'individu et la société. L'idée sublime d'autrefois, que chacun est destiné à procurer l'avantage du tout, et obligé à servir l'humanité, fut presque entièrement effacée. Ce n'est point par hasard ; mais c'est une suite nécessaire des principes de la Réforme, si l'histoire de la civilisation des siècles suivants témoigne d'une étroitesse d'esprit et de cœur, qui était inconnue et impossible aux générations passées. Quiconque comprend l'esprit que la Réforme a inculqué aux hommes, relativement à la vie sociale, avouera que ces trois choses qui caractérisent avant tout la situation publique du XVIIe et du XVIIIe siècle, l'esprit bourgeois, l'absolutisme et l'isolement de l'individu, étaient inévitables. Ainsi naquirent le Rationalisme et l'Illuminisme.

Cette mesquinerie qui ne pensait jamais au grand tout, qui sacrifiait sans hésiter le bien commun à un avantage personnel, momentané, et même l'avenir ; qui avait tout au plus en vue les intérêts de la corporation, du pâturage commun et du droit de péage, était inti-

mement unie avec toute la tendance d'esprit de l'époque. Dans la théologie, les points de vue grandioses, les égards continuels pour la généralité, l'Eglise et la société d'après lesquels le moyen âge avait considéré des questions juridiques privées, furent mis de côté comme incompréhensibles et sans valeur, et remplacés par des considérations étroites, purement personnelles, des vues d'intérieur, qui finalement conduisirent tout naturellement au Piétisme et au Quiétisme. La jurisprudence connut à peine l'idée d'un droit public, et transforma les sciences d'état en un mélange insipide d'indications sur la manière d'exciter les sujets les uns contre les autres, et de les exploiter séparément. Enfin la politique considéra les personnes, les biens, la conscience et la religion comme propriété privée absolue, et comme droit régalien des souverains, qui, de leur côté, n'avaient en vue dans leur gouvernement, que l'étoile conductrice des intérêts privés, comme si les hommes avaient été créés et mis au monde uniquement pour les servir, eux, leurs maîtresses et leurs chiens.

De là résulta secondement cet absolutisme révoltant, qui est une des marques principales des temps que nous venons de décrire. Quand les individus furent restreints aux murs de leur maison, ils n'eurent plus d'intelligence pour la vie commune, n'en sentirent plus le besoin, et ne pensèrent même plus à remuer le petit doigt pour sauvegarder leurs intérêts propres à l'égard de l'état, et pour défendre leurs droits et leurs libertés.

Quelque indigne que soit cette passivité, elle s'explique cependant. Par la destruction de l'Eglise universelle, la Réforme a troublé le regard de la totalité, l'idée que les hommes doivent former un tout commun. Elle a même rendu impossible et fait disparaître le soutien qu'ils avaient eu jusqu'à présent, en s'unissant les uns aux autres. A la place de cette union, elle leur laissa pour seul refuge le cercle étroit et faible de la famille. Après cela, il était inévitable que les individus se livrassent

sans volonté à l'état, non seulement parce qu'ils ne pouvaient pas se défendre, mais avec ce dévouement intérieur que le besoin d'une protection puissante fait naître. C'est ainsi que le despotisme a pu se développer effrontément, et l'a fait d'une manière dont l'Orient seul nous offre des exemples. Or, comme tout lien commun solide, soit ecclésiastique soit social, a été ainsi rompu entre les hommes, il en résulte que l'humanité s'est fractionnée en quantité d'états particuliers, sans cohésion, et dont chacun pense d'autant plus à soi, qu'il trouve moins de protection et d'avantage dans le tout. Ce fut une époque de démembrement, d'égoïsme, d'intérêts de clocher, comme le monde n'en a jamais vu. Après cela, l'Individualisme, que le Libéralisme a érigé en système, se comprend tout seul. Ce n'est pas autre chose que la règle de vie d'après laquelle les hommes ont vécu longtemps sans le savoir, et qui pose en principe l'axiome : Chacun vit pour soi comme une ville libre vit pour elle. La manière dont ces dernières ont jadis vécu est suffisamment connue pour qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point; et leur disparition n'a pas fait verser beaucoup de larmes.

D'un autre côté, la Réforme a tristement méconnu la place de la famille dans la société. Pour elle, la famille est la plus importante de toutes les bases sociales ; mais elle n'est pas la société elle-même. Si le droit public et la différence essentielle qui existe entre lui et entre le droit privé sont méconnus, dans la mesure où ils le sont, depuis la disparition des vues du moyen âge ; si toutes les situations politiques et sociales ne sont désormais conçues qu'au point de vue d'associations privées, on arrive à ceci, que la famille est considérée comme une société dans le sens propre du mot, et que par le mot de société, on ne comprend pas autre chose que la famille.

3. — Erreurs sur les rapports de la famille avec la société.

Cela ne paraît nulle part aussi clairement que dans l'enseignement d'état de Charles Louis Haller. Ceux qui croient trouver en lui les conceptions d'état du moyen

âge, avec tous leurs défauts, ne font guère honneur à leurs connaissances sur cette période. En vérité, Rousseau, d'après le texte du moins, est plus conforme aux expressions de beaucoup de scolastiques, qu'il a sans doute pas mal défigurées, que le prétendu restaurateur des sciences d'état. Haller, l'un des représentants les plus respectables de la Restauration, s'est acquis de grands mérites pour avoir lutté contre la Révolution, et, ces mérites, on ne doit pas les atténuer. Dans son essai de reconstruire positivement l'enseignement d'état, il a cependant été aussi malheureux qu'il est possible de l'être, non parce qu'il est devenu catholique, mais parce que, sous ce rapport, il est resté protestant. Il ressemblait à tant de convertis au catholicisme, qui le sont de cœur, mais dont la tête reste protestante. De là proviennent ces contradictions singulières, pour lesquelles on a même accusé à tort cet homme illustre d'improbité. Pour cette raison, son enseignement d'état est en opposition complète avec celui du moyen âge.

D'après Aristote (1) comme d'après saint Thomas d'Aquin (2), les rapports de droit public et les rapports de droit privé, le bien commun et le bien privé, se distinguent non seulement quantitativement, mais selon la qualité, par conséquent d'après leur essence la plus intime. Haller, lui, ne connaît en réalité point de vrai droit public ; pour lui, celui-ci n'est qu'une augmentation quantitative du droit privé ; pour lui, les états ne sont pas autre chose qu'un assemblage d'associations privées qui se ramènent toutes en dernier lieu à la famille ; pour lui, celle-ci est le germe d'où naît l'état ; l'état est la famille agrandie ; pour lui, le type primitif de la famille est toujours resté le même que celui qu'il avait appris à connaître dans la doctrine de la confirmation, le presbytère évangélique. Son prince est le gigantesque pasteur évangélique, le pa-

(1) Aristot., *Pol.* 1, 1, 2.
(2) Thomas, 2, 2, q. 58, a. 7 ad. 2 ; *Reg. princ.*, 1, 1, 14.

triarche modernisé, dont les enfants pullulent autour de sa table comme les jeunes tiges du sol. Mais, pas plus que ceux qui vont jusqu'à déclarer l'état comme l'agrandissement de la famille, il ne s'est rendu compte de la différence essentielle qu'il y a entre l'état et la famille, différence qui empêchera toujours celle-ci de s'élargir jusqu'à devenir l'état, puisque, de cette façon, il lui faudrait renoncer à sa nature, qui est de former un tout complet. Elle repose sur un droit commun, dont l'observation est laissée au bon plaisir de chacun, tandis que l'état repose sur une obligation générale concernant tous les hommes.

Comme les considérations déjà faites le prouvent, on ne peut trop insister sur ce point. Il est triste d'être obligé de se mettre en garde contre l'excès d'estime, accordé à une institution si sainte et si importante qu'est la famille ; mais si nous sommes obligés de faire des réserves contre les exagérations de l'influence de la puissance divine sur la liberté humaine, nous ne pouvons, et nous ne devons tolérer aucun excès sous ce rapport. Pour la famille, comme pour la société, il n'y a qu'une seule base fondamentale sûre, c'est la vérité mesurée, réfléchie et conforme au droit.

4. — Erreurs sur la personnalité libre comme base de la société.

D'après ceci, il ne peut être question que la fondation d'une famille soit une obligation générale, au sens où la Réforme l'a prétendu. Ici, nous traitons la question non au point de vue religieux, mais au point de vue social.

De ce côté encore, les réformateurs ont causé à l'humanité un autre dommage grave. Par leur conception véritablement juive de la famille, ils ont posé la base de cette dépréciation de la personnalité humaine, sans laquelle les maux causés par l'absolutisme d'état et le libéralisme n'eussent pas été possibles. Nous faisons complètement abstraction de ce que cette tendance, qui a trouvé son expression accomplie dans l'odyssée du Philisthinisme, la Louise de Voss, enlève à l'homme tout sentiment de l'ampleur, l'attache à la glèbe et aux

médiocrités, et transforme ainsi toute sa conception du monde en une simple vue domestique. Nous en avons déjà parlé plus haut.

Ici cependant un autre point attire notre attention, c'est que, outre les petits enfants, il n'y a guère que les odorantes bouffées de la pipe et la tasse de café fumante, qui absorbent ce digne pasteur de Grünau, drapé dans sa robe de chambre damassée. Vieillard aux cheveux blanchis, il n'a sans doute pas encore réfléchi pourquoi il était sur la terre. Comment l'aurait-il pu, si ses pensées se meuvent dans ces cercles d'idées que le même Voss, dans son ode bien connue sur Luther, enchasse dans ces magnifiques paroles :

« Quoi de plus doux pour l'homme pieux ici-bas,
« En attendant la félicité suprême,
« Que le regard et le baiser d'une jeune fille,
« Que la jouissance sacrée de la femme !

« C'est pourquoi chaque chrétien, chaque honnête homme,
« Chante bien haut avec toi, ô Père :
« Celui qui n'aime ni le vin, ni les femmes, ni le chant,
« Est fou pour le reste de sa vie. »

Du mariage dépend donc tout idéal, toute sainteté, toute dignité personnelle de l'homme, ainsi que son devoir de chrétien. A ce compte, n'avoir pas d'enfants est comme pour le juif, le plus grand des malheurs. Seul le fou peut vivre sans famille. Il n'y a que les bienfaits du mariage qui fassent de quelqu'un un homme. Or, si quelqu'un connaît une doctrine qui maltraite plus que celle-ci la personnalité humaine, sa propre indépendance morale, la dignité de l'être humain indépendant, qu'il se présente et nous l'expose !

Ici, toute l'humanité est divisée en deux grandes classes, qui ne font ni l'une ni l'autre son affaire, en fous ou en nullités, et en moitiés d'hommes qu'il faut toujours doubler pour en faire des hommes complets. A quel résultat arrive la société avec de telles moitiés accolées l'une à l'autre, et qui se séparent si facilement, c'est facile à supposer. Il est tout naturel que, sous l'influence de

semblables conceptions, elle se soit désagrégée comme elle l'a fait, sous la domination du Libéralisme. Oui, si la société doit être la réunion de tous les hommes, si elle doit grandir pour former un organisme total plein de vie, on ne peut considérer la famille comme étant sa partie constitutive par excellence, mais seulement la personnalité humaine, qui, d'après les considérations faites précédemment, porte en elle ses droits indépendants, et aussi ses obligations inaliénables envers la totalité.

5.— La famille base de la société pour l'accomplissement de ses obligations sociales, morales et juridiques.

La société se trouverait dans un triste état, si les obligations envers elle ne commençaient qu'avec la possibilité de fonder une famille et s'arrêtaient là. Dans cette hypothèse, le plus grand nombre des hommes se trouveraient hors de la société, et, ce qui est encore pis, la société serait privée des services les plus importants qu'elle est en droit d'attendre de ses membres. Les services les plus difficiles et les plus étendus envers la société sont souvent lourds à remplir, par suite des liens de la famille, et quelquefois aussi tout à fait incompatibles avec eux. C'est pourquoi ceux qui se sentent dans la disposition de travailler en grand pour la société, renoncent souvent volontairement à la fondation d'une famille. Une activité sociale vraiment universelle absorbe tellement l'homme, ses forces intérieures et son indépendance, qu'il ne trouve ni assez de temps, ni assez de loisir, ni assez d'égoïsme pourrions-nous dire, pour se limiter à un petit monde groupé autour de lui, et travailler uniquement à ses intérêts privés (1).

Est-ce que tous ceux-ci doivent être accusés de manquer de sentiment pour la communauté, de commettre un crime envers leurs obligations sociales, quand ils renoncent à la famille afin de pouvoir servir plus librement la société ? Ce serait vraiment monstrueux, et ce serait commettre une injustice sans pareille envers les membres les plus illustres de l'humanité, et envers

(1) Cf. IX[e] vol. Conf. VII, 7.

l'humanité elle-même. C'est précisément en s'oubliant eux-mêmes, qu'ils pratiquent leurs premiers devoirs envers la totalité, devoirs sans lesquels celle-ci ne peut pas exister. Car, de quel profit serait pour la société que tous les hommes voulussent fonder une famille, pour s'y renfermer comme l'escargot dans sa coquille? Non, la famille comme simple union naturelle n'est pas la base fondamentale de la société. Si elle était envisagée à ce point de vue, elle serait le plus grand obstacle au maintien de l'ensemble, et à la marche régulière du tout. La dernière base fondamentale de la société est l'observation des obligations juridiques morales que l'individu doit accomplir envers la totalité. Ce n'est que si la famille se soumet à elles qu'elle devient ce qu'elle doit être pour la société, la pépinière de ses membres, et en même temps l'école des principes sans lesquels elle ne peut pas prospérer.

D'après ceci, quelqu'un peut très bien rendre service à la société en dehors de la famille, en accomplissant envers elle ses obligations morales et juridiques; mais il serait répréhensible envers sa fin et la nécessité de servir la totalité, s'il fondait une famille en raison d'une fin différente de celle pour laquelle elle a été établie, c'est-à-dire pour contribuer à l'accomplissement du plan divin envers la totalité.

Que personne donc n'exagère l'importance du principe, que la famille est une des principales bases fondamentales de la société humaine. Il est déjà dangereusement défiguré, quand on appelle simplement la famille la base fondamentale de l'humanité. Celle-ci repose, comme nous venons de le voir, sur deux autres bases qui sont encore plus importantes, et sans lesquelles elle ne pourrait absolument pas exister, savoir sur les lois éternelles de Dieu, et sur la personnalité humaine libre. La famille doit donc compter avec ces deux hypothèses. C'est seulement lorsqu'elle sauvegarde et réalise les droits de ces deux bases, qu'elle remplit sa tâche envers

le tout. Bref, elle n'est la base fondamentale de la société qu'autant qu'elle sert la liberté de l'individu, pour l'aider à réaliser les obligations qui lui sont imposées par Dieu envers la totalité.

6. — La famille n'est pour la société et pour l'individu qu'un moyen d'atteindre une fin plus élevée.

De ceci résulte que la famille elle-même n'est pas fin dans la société, mais seulement moyen pour atteindre une fin plus élevée. Sans doute, d'après la disposition que Dieu a donnée au genre humain, la famille est absolument nécessaire pour perpétuer l'humanité ; mais pour l'ensemble, elle n'est qu'une voie secondaire sur laquelle celui-ci doit marcher vers la réalisation de sa grande tâche, et non pas sa fin, non pas une disposition qui porte sa fin en elle-même. Dieu a confié à la société humaine la charge honorable de réaliser son plan dans le monde, sous sa direction suprême, en d'autres termes de refaire son royaume. Évidemment la famille est un moyen apte à remplir cette fin. D'ailleurs, elle est un royaume de Dieu en petit. Mais, quand même elle a une similitude tellement exacte avec celui-ci, qu'elle en est l'image fidèle ; quand même elle est un sanctuaire honorable et entouré de respect, comme l'est chaque famille véritablement chrétienne, elle n'est jamais qu'un moyen dont la fin la plus proche est la reconstitution de la société humaine ici-bas, et dont la fin dernière est le royaume de Dieu.

Si ceci s'applique à la société en grand, à plus forte raison à chaque individu. La société doit se perpétuer par le moyen de la famille, mais seulement comme ensemble, et nullement de telle sorte que chacun de ses membres en particulier soit lié par ce moyen. Ce serait une absurdité sans pareille que de vouloir parler d'une obligation de droit privé concernant la fondation d'une famille, car à une tâche personnelle correspond aussi la possibilité de l'accomplir. Or celle-ci ne se compose pas en partie de motifs personnels, et en partie de motifs sociaux. Jamais non plus on ne pourra ramener un état de l'humanité dans lequel ceci sera rendu possible d'une

façon générale. Les réformateurs eux-mêmes, malgré leur rage de mariage, ne voulurent certainement pas l'affirmer ; seulement, ils s'exprimèrent d'une manière peu claire, parce qu'ils étaient incapables de distinguer entre les devoirs de la totalité et ceux de l'individu, grâce à la confusion inouïe du droit public et du droit privé, ou plutôt grâce à l'anéantissement complet du droit public, qui fut un des nombreux et funestes effets de la séparation de l'Église.

Tout ce que l'on peut donc dire, c'est que chaque membre de l'humanité a, en vertu de sa dépendance envers l'ensemble, le droit de fonder une famille. De là il ne s'ensuit pas que chacun ait le droit de fonder en fait une famille. Pour assumer cette charge, il faut aussi être en état de remplir les obligations qu'il contracte envers soi et envers la société. On peut encore bien moins prétendre que ce soit une obligation pour tous. Tous sans exception sont obligés, comme ensemble et comme particuliers, à se rendre utiles envers la société ; mais on ne peut pas dire que cela doive avoir lieu par la famille. Il y a bien d'autres moyens pour y arriver, moyens qui sont beaucoup plus élevés, beaucoup plus étendus, beaucoup plus influents et nécessaires, moyens qui sont généralement des moyens sociaux, moraux et religieux. La famille n'est qu'un moyen parmi les nombreux moyens pour atteindre la fin générale. C'est pourquoi, il faut sauvegarder à l'individu la pleine liberté de se servir de ce moyen ou d'un autre, pour accomplir ses obligations envers la société. Vouloir priver quelqu'un de ses droits civils, ou même de l'honneur et de la dignité humaine, parce qu'il ne contracte pas d'obligations de famille, serait causer à la société un préjudice impardonnable dans ses besoins les plus élevés, et exercer une violence criminelle sur la liberté et l'indépendance personnelle de l'homme.

7. — La fin prochaine du mariage est le bien privé de l'individu.

Mais puisque c'est comme personnalité libre et indépendante que l'individu fonde une famille, il doit aussi

lui être permis de poursuivre par là ses fins privées, et d'y chercher son utilité personnelle. La fin la plus prochaine et la plus immédiate que quelqu'un poursuit, quand il consent à nouer des liens de famille est, cela va sans dire, presque toujours son propre bien. Vouloir blâmer ceci comme le font les socialistes, qui n'ont pas d'expressions assez dédaigneuses pour qualifier les considérations utilitaires des mariages de convenance actuels, c'est faire preuve d'irréflexion et de déraison. Dans ce cas, l'esprit de Dieu juge encore beaucoup plus humainement : « L'homme dit-il, a besoin d'un aide qui lui soit semblable (1). Deux ensemble valent mieux qu'un seul; ils bénéficient de leur société. Si l'un menace de tomber, il est soutenu par l'autre » (2). Ces douces paroles indiquent que les hommes doivent s'unir les uns aux autres, principalement dans la vue d'un perfectionnement moral réciproque, dans le but de se compléter mutuellement par l'égalisation de leurs services, de leurs capacités intellectuelles et de leurs qualités morales ; mais elles laissent aussi entrevoir comme juste que deux personnes contractent une alliance, afin de pouvoir mieux faire leur chemin dans la vie, en unissant ensemble leurs forces physiques et leurs biens.

Nous ne nous arrêtons évidemment pas aux vulgaires mariages d'argent ; mais nous voudrions inviter à plus de circonspection celui qui condamne à l'aveugle les mariages de prudence. La fondation d'une famille n'est pas un enfantillage, ni une affaire de cerveaux brûlés, incapable de penser ; mais c'est un des pas les plus sérieux et les plus féconds en conséquences qu'un homme puisse faire. Plût à Dieu que les alliances contractées selon les règles de la prudence soient plus nombreuses ! Il n'y aurait pas tant d'unions malheureuses, tant de scandales et tant de dommages pour la société. Heureux les hommes, heureuse l'humanité, si on pouvait arriver un

(1) Gen., II, 16. — (2) Eccl., IV, 9, 10.

jour à ce que ce ne soit pas l'œil aveuglé, le sang bouillonnant, le cœur insensé qui fasse les prétendants, mais l'intelligence réfléchie ! Est-ce digne d'un homme que de ne pas faire avec calme, sans-froid, et d'après les conseils de la raison, un pas d'où dépend non seulement pour lui, mais pour tant d'autres, le salut temporel et même le salut éternel ! Dans une affaire de cette importance, on ne peut ni trop réfléchir, ni trop calculer. Nous ne craignons pas de nous servir du mot *calculer*, précisément à cause du Socialisme. Qui sait si tant de prétendus mariages d'argent ne renferment pas en eux plus de bien que de mal ? L'ivresse du sang est une folie si indomptable qu'elle se moque de tous les moyens d'apaisement. Souvent cependant, elle se laisse encore vaincre en jetant de la boue terrestre sur l'incendie du désir. Que deviendraient les familles et la société si du moins ce dernier modérateur ne produisait pas d'effet ? Puisse le Dieu miséricordieux nous épargner le spectacle du Socialisme à l'œuvre dans la pratique ! Si tous les égards extérieurs, qui sont encore des liens, venaient à tomber, nous verrions alors dans quel dérèglement et dans quelle sauvagerie, le plus farouche de tous les instincts précipiterait l'humanité. Ce fut peut-être le motif principal pour lequel Dieu, dans sa clémence, a introduit la propriété particulière après la chute. En tout cas, il ne pourrait pas punir la société d'une manière plus sensible que s'il permettait sa suppression par le Communisme, car alors, fondraient sur la famille une calamité, un désordre, et un manque de sécurité que nous ne pouvons pas nous figurer assez grands.

Par là nous voyons qu'ici comme partout, l'intérêt privé justement compris, non seulement n'est pas un obstacle au bien commun, mais le favorise plutôt. Comme l'humanité repose sur l'homme, ainsi le bien du tout repose sur celui de l'individu. Où celui-ci ne trouve pas son avantage, là cesse aussi le bien public, car la fin de l'ensemble n'est pas seulement l'utilité de la totalité,

mais celle de tous les individus. De même que les membres ont leurs obligations envers l'ensemble, de même aussi ils ont des droits envers celui-ci, et de même que celui-ci a des droits envers eux, de même aussi il a des obligations. Les deux droits s'égalisent et ne demeurent droits qu'autant qu'ils sont pris à cœur des deux côtés. L'état ne perd donc rien s'il respecte, dans la fondation de la famille, la liberté des personnes. Plus il empiète sur elle par une législation tyrannique, plus il se cause de dommage.

Il y a peu de questions où la chose soit aussi claire qu'ici. Là où le pouvoir public a limité outre mesure le droit de contracter mariage, il a suscité une immoralité publique qui, une fois implantée, continue à se transmettre, quand même une équité plus grande vient à régner dans les lois. Mais quel dommage cet état cause au bien commun, les statistiques des crimes et l'économie domestique annuelle le proclament par leurs chiffres. Qu'on se représente encore quelle serait la situation si on parvenait à réaliser les plans de Platon ou des socialistes, plans en vertu desquels la famille deviendrait une institution d'état. Sans doute on nous dit que l'état futur ne pourra pas empiéter, et n'empiétera pas plus sur le mariage et sur l'éducation que l'état moderne. Quoique nous n'ajoutions pas foi à ces paroles, nous pouvons cependant répondre que ceci est déjà plus que suffisant, car des effets pernicieux que l'absorption du mariage par l'état a déjà entraînés à sa suite, et attire tous les jours en plus grand nombre, nous pouvons facilement conclure ce qu'il en arriverait, si ce système avait le temps de porter ses fruits.

8. — La fin plus élevée du mariage est le bien commun.

D'un autre côté, il va de soi qu'après les considérations que nous avons faites, les individus doivent régler l'usage de leur liberté dans une affaire qui touche si profondément le salut public, et que c'est d'autant plus un droit et un devoir de la part de l'état, de donner des lois auxquelles l'exercice de ce droit est lié, que ses

subordonnés ont moins d'égards au bien commun. Le mariage n'est pas seulement ou principalement institué pour l'individu ; mais il l'est plutôt pour la fondation et la continuation de la communauté humaine. Dans la pratique reste sans doute, ici comme partout, la fin plus élevée, qui doit être considérée en première ligne dans l'institution, et à laquelle on pense ordinairement en dernier lieu (1). Mais personne n'a le droit de l'oublier ou même de l'exclure, et si quelqu'un essayait de s'y soustraire, le pouvoir public est là pour le lui rappeler, et sauvegarder ses droits propres. La famille a donc sans aucun doute, non seulement une signification de droit privé, mais aussi une signification de droit public. Il n'y a jamais eu de société régie par la morale, dans laquelle elle n'ait été considérée comme telle. C'est pourquoi le pouvoir public a un grand intérêt, un droit inaliénable et une grande obligation à mettre en ordre les questions juridiques concernant la famille. Ce droit et ce devoir lui incombent dans la mesure où ces questions sont liées au bien public. S'il va au delà, il dépasse les limites de sa compétence, agit sans droit propre et empiète ainsi sur des droits étrangers. Sous ce rapport aussi, l'état se cause le plus grand dommage, en ne voulant pas respecter les limites posées par Dieu, et en voulant usurper des droits qui appartiennent ou à la famille comme telle, comme l'éducation par exemple, ou au pouvoir ecclésiastique, comme le côté religieux du mariage. Le droit public lui aussi a sa force non pas dans la puissance, mais dans la vérité et dans la justice. S'il vient à perdre ceci de vue, il est comme un édifice dont les bases ont cédé. On peut sans doute le maintenir debout par la force ; mais il lui manque le sol ferme et solide. S'il faut mettre des étais de tous côtés pour le soutenir, il est facile de penser ce qu'il en adviendra aussitôt qu'une violente tempête, ou un tremblement de terre se fera

(1) Thomas, 1, 2, q. 1, a. 1, ad. 1.

sentir. Une telle situation pour un état fait penser à un soldat dont les jambes ont été emportées par un boulet. Avec une vaillance désespérée, et pour emporter au tombeau la gloire de la force, il se fait soutenir par les épaules, et, ainsi suspendu, exécute des coups d'audace contre les assaillants. Le fait peut exciter l'admiration, mais tout le monde sait que ses moments sont comptés.

L'état se trouve dans cette situation, aussitôt qu'il veut adjuger au droit public quelque chose qui ne lui appartient pas. Il ne peut pas créer de droit, ni celui des hommes privés, ni le sien. Le droit public a sa base uniquement dans la disposition divine, qui assigne à tous les hommes de vivre pour la totalité. A cette fin, Dieu donne au pouvoir public certains droits pour diriger la vie des hommes réunis en association ; mais ces droits ne vont pas plus loin que la fin ne l'exige et ne le permet. Là où le pouvoir d'état dépasse ses droits, là il agit sans droit et même contre le droit. S'il croit pouvoir se faire lui-même un droit, ou s'approprier un droit étranger, il se pose en maître pour ce dont il est le serviteur responsable, et anéantit le droit en inventant des droits. C'est ainsi qu'il mine le droit dans ses effets, et, ce qui est pis encore, dans les cœurs et dans la conviction des hommes.

La vengeance arrive toujours tôt ou tard. Malheur aux états lorsqu'une fois les peuples commencent à croire ce que les maîtres affirment avec l'approbation complaisante des puissances et des monarques, à savoir que Dieu n'est pas la seule raison et le seul maître du droit, mais que l'état seul est la source de toutes les lois ! Deux fois malheur à tout ce qui existe, si les hommes en concluent que ceux qui s'inquiètent le moins du droit sont toujours ceux qui comptent sur leur puissance ! Alors les dépositaires du pouvoir pourront voir, mais malheureusement trop tard, qu'en vérité, il n'y a qu'un seul soutien de la puissance, le droit interprété et pratiqué d'après la volonté de celui qui l'a donné.

9.—La dernière fin du mariage est la coopération à la reconstitution du royaume de Dieu.

Pour l'état, le plus grand danger de se permettre des empiètements dans la question de la famille, comme d'ailleurs dans toutes les questions sociales, est du côté où les droits ecclésiastiques se touchent avec les droits civils, c'est-à-dire les droits que Dieu s'est réservé lui-même, et ceux qu'il a transmis à l'homme pour les exercer en son nom. Pour trouver les limites des domaines spirituels, il faut, comme on le sait des organes délicats, et une sensibilité intellectuelle aiguisée par l'exercice, la délicatesse du cœur et la modestie. L'absence de ces qualités peut être remplacée par la docilité à recevoir des enseignements de la part d'autres qui sont au courant de ces sortes d'affaires. C'est pourquoi tous les chefs des affaires publiques, à qui importe l'observation exacte de la jurisprudence, devraient procéder avec la plus grande prudence dans les questions de ce genre, et se concerter avec les tenant-lieu de Dieu. Si au lieu de cela, ils font invasion à dessein et avec plaisir sur des domaines qui leur sont étrangers, et s'y comportent comme en pays conquis, de semblables exhortations font presque une impression comique, mais elles aboutissent aussi à faire voir que nous avons à faire ici, non à une puissance qui considère la sauvegarde du droit et de la paix comme sa tâche propre, mais qui, dans chaque arrangement de droit, fait comme le vieux barbare, jette avec dédain son glaive dans la balance.

Si un tel procédé ne produit rien de bon là où il s'agit de régler des comptes entre puissances terrestres, dont les droits mutuels ne sont pas établis d'une façon immuable et sûre, le procédé est encore bien plus fâcheux, quand il est appliqué par un royaume terrestre contre le royaume de Dieu ; et c'est précisément le cas ici.

Nous nous sommes déjà convaincus ci-dessus que Dieu n'a pas institué la famille pour une autre fin que pour réaliser, par l'intermédiaire des hommes, son plan

divin dans le monde, l'établissement de son royaume. Dans cette vue, il l'a fondée dès le commencement, il a répandu sur elle ses bénédictions ; il lui a confié la conservation et l'expansion du genre humain ; il a donné au foyer domestique la dignité d'un sanctuaire religieux.

C'est aussi ce qu'elle est restée chez tous les peuples, qui n'ont pas rejeté les derniers restes de la civilisation. Les anciens Romains en particulier ont conservé, sous ce rapport, avec fidélité et délicatesse, les traditions antiques de l'humanité. Leur maison était un temple, dont le centre était formé par l'autel domestique, qui ne faisait qu'un avec le foyer. Le père était le prêtre-né de la famille ; il regardait comme son plus grand devoir et son plus grand honneur de célébrer chez lui, en personne, le service divin quotidien et solennel. Le commencement et la fin de la journée étaient, comme les repas, consacrés par une prière commune. Chaque événement particulier, qu'il ait un caractère joyeux ou triste, était célébré par une fête religieuse. Mais avec ceci les Romains ne voulaient pas seulement satisfaire leur piété personnelle ; ils avaient une double vue plus élevée. Ils croyaient d'abord ne pouvoir assurer, sans la protection de la religion, la prospérité d'une institution exigeant tant de sacrifices comme l'est la famille. Ensuite, ils étaient des hommes d'état beaucoup trop prudents, pour ne pas comprendre que, si l'état ne peut pas prospérer sans la religion, il ne suffit pas de la lui faire pratiquer comme tel, mais que le sentiment religieux doit pénétrer aussi dans ses membres isolés, et particulièrement dans les derniers groupes dont il se compose. De même qu'ils auraient considéré comme une folie de traiter seulement l'état en général comme un être juridique, sans édifier sur le droit ses différentes parties, la famille en particulier, de même ils auraient regardé comme impossible de maintenir le tout religieux, si la religion n'avait pas vivifié ses derniers

rameaux et ses dernières racines. Plus leur conception d'état, — qui pour eux était la communauté la plus élevée du droit et de la religion, — était grandiose, plus ils croyaient fermement que le maintien de cette qualité essentielle dépendait de ce que la famille, qui en formait la partie la plus importante, et qui est elle-même l'association la plus étroite qui soit parmi les hommes, conservât son caractère de communauté de droit et de religion.

10. — La famille est l'école du droit de la morale, de la religion et aussi le rempart de la société.

Cette conviction ne fut certes pas la dernière à donner aux Romains leur grandeur et leur force. De tout temps, la prospérité régna chez les peuples, où la famille fut parfaitement organisée sous le rapport moral et religieux. Dans la famille se trouvent toutes les conditions capables de favoriser la vie commune. En elle le sentiment religieux doit jeter ses racines les plus profondes, sans quoi elle ne peut jamais se développer sur des bases solides. En elle sont posées les assises premières et inébranlables de la foi, de l'obéissance, du respect de l'autorité, de l'esprit de sacrifice et de communauté, qui forment les piliers de l'édifice social. En elle se trouve le foyer du sentiment conservateur, le soutien de la tradition, le rempart protecteur des coutumes, des particularités, des mœurs, des générations, des tribus, des peuples. En elle se trouve l'assurance de la perpétuité de la possession, de la transmission des espèces de travail et de l'acquisition. En elle se nouent toujours parmi les hommes de nouveaux liens, les plus forts de tous, les liens du sang. En elle s'unissent, par les chaînes de l'amitié et des mêmes intérêts sociaux, les hommes dont les voies sont ordinairement si différentes ; la paix sociale peut être regardée comme assurée là où les familles se maintiennent solides et bien organisées. En elle enfin se trouve toujours un solide contrepoids aux prétentions démesurées, par lesquelles le pouvoir public pourrait porter préjudice au droit privé. Tout pouvoir et toute théorie fausse ne peuvent pas grand chose con-

tre la nature ; c'est pourquoi se brisent toujours contre elle les empiètements de l'absolutisme dans le droit privé et dans le droit des consciences. Personne n'a plus d'intérêt que l'état, à posséder dans la famille, cet état dans l'état, une limite infranchissable, et par là aussi un rempart pour le droit.

L'humanité cependant ne vit pas seulement du droit ; elle vit aussi des mœurs. Pour celles-ci comme pour le droit, et même davantage, la famille est pareillement une école. Dans la famille, l'homme doit connaître quels sont ses devoirs envers Dieu et envers les hommes, et apprendre avant tout à les pratiquer. Si ces devoirs ne lui sont inculqués qu'à l'école ou à l'église, il est déjà trop tard. Les parents sont les maîtres et les précepteurs-nés des enfants. De la mère en particulier dépendent les mœurs. Si la nature lui a refusé le professorat public, il lui a donné, à la place, une habileté d'autant plus grande pour l'exercer dans le sein de la famille, et par celle-ci dans la société. *Filii matrizant*, telle mère, tel fils. Puissent seulement les femmes s'occuper du monde, sur le théâtre qui leur a été désigné par Dieu et par la nature ! Elles auront alors résolu en grande partie la question de leur vocation.

On n'estimerait cependant pas à sa juste valeur l'importance de la famille, si on n'étendait que jusqu'aux enfants sa puissance éducatrice. Là où elle est bien comprise, elle agit bien plus profondément sur les caractères des adultes eux-mêmes. Des gens, qui n'ont pas le bonheur d'être appelés à mener la vie de communauté, ne peuvent rien faire de mieux, pour leur propre éducation personnelle, que de fonder une famille. Supporter des sacrifices continuels, avoir sans cesse l'occasion de faire abnégation de soi, savoir se contraindre, subir les différences de caractères, de sexe, de vues, d'efforts, tout cela est une école de perfection, si on sait l'utiliser en esprit de vertu chrétienne, et le cède très peu à la vie de communauté religieuse. Là comme ici,

on trouvera toujours que personne ne reste ce qu'il était lorsqu'il y est entré ; il devient ou meilleur ou pire.

C'est ainsi que la famille est la meilleure école pour la religion, les mœurs et le droit, pour le droit public comme pour le droit privé. Or c'est sur le droit, la religion et les mœurs que repose la société tout entière, la société à laquelle Dieu a donné la famille pour abri. Si la famille est ébranlée, la société ne tardera pas à s'écrouler. Quelque critiques que soient les dangers de l'époque, ne désespérons pas de l'avenir, si seulement la famille reste sacrée et solide au point de vue du droit.

QUINZIÈME CONFÉRENCE

MARIAGE ET FAMILLE.

1. Le mariage est une chose redoutable, mystérieuse et sainte. — 2. Bassesse des vues du monde sur le mariage. — 3. Le mariage comme institution morale. — 4. Caractère juridique privé du mariage. — 5. Le mariage comme institution de droit public et comme institution sociale. — 6. Le mariage revêtu d'un caractère religieux au point de vue naturel de la famille. — 7. Unité du mariage. — 8. Indissolubilité du mariage. — 9. Devoirs de l'époque relativement au mariage.

1. — Le mariage est une chose redoutable, mystérieuse et sainte.

On ne doit s'approcher des choses saintes qu'avec des sentiments saints. La famille est un sanctuaire fondé immédiatement par Dieu, un sanctuaire dans l'intérieur duquel il demeure et agit lui-même invisiblement, pour aider, dans leur grande tâche, les hommes qui se déclarent prêts à concourir au maintien et à la continuation de son royaume ici-bas. A cette fin, il réunit hommes et femmes en vertu de cette inclination mystérieuse qu'eux-mêmes ne comprennent pas. Il a donné à leur union la grâce de la fécondité, et a fait dépendre d'elle l'existence de l'humanité, comme l'ordre de la société. Il a fait plus encore, mais nous en parlerons une autre fois. Ce que nous venons d'énoncer suffit pour offrir une abondante matière à notre réflexion, à notre admiration et à notre respect. Car, quand même nous considérons simplement le mariage comme le moyen naturel de la propagation du genre humain, c'est plus qu'il n'en faut pour éveiller en nous l'idée que nous allons méditer un mystère saint. C'est avec un cœur palpitant que nous soulevons ce voile. Honte à celui chez qui le respect d'une si grande chose ne fermerait pas tout accès à une pensée impure !

L'origine d'un homme, qui a lieu selon la manière

établie par Dieu, est quelque chose de si obscur, de si saint, de si divin ; la puissance que l'homme y exerce à la place de Dieu, est si pleine de responsabilités et si féconde en conséquences, qu'on ne peut y penser sans éprouver ce frisson qui parcourt l'être en face de cette puissance, en vertu de laquelle un roi signe ou déchire un arrêt de mort. C'est pourquoi malgré les imperfections humaines qui s'y glissent facilement, tout le monde considère comme une chose sainte le mariage conclu d'après la volonté de Dieu. Le débauché lui-même, qui profane ses lèvres par des paroles inconvenantes, se retient par pudeur quand il s'approche de ce mystère. Quel abus, quel crime, quand, en cette matière, l'homme pèche contre la loi divine, et rabaisse la participation à la force créatrice de Dieu, à la satisfaction d'un vil plaisir ! Il oblige pour ainsi dire la toute-puissance de Dieu à se mettre au service de sa passion ; il joue avec une énigme d'où dépendent la vie et la mort.

Mais il s'agit ici non seulement d'un rapport moral ; il s'agit aussi d'un rapport juridique, sur lequel repose le bien de la société. Le mariage envisagé comme le moyen par lequel est fondée la famille, cette pépinière de l'humanité, est une charge publique, de l'exercice légitime de laquelle dépendent l'ordre et le salut du genre humain. Celui qui s'engage à contracter cette obligation envers la communauté n'est plus son maître irresponsable ; il devient comme un mandataire, un fonctionnaire de la société à laquelle il doit, — pour ne pas parler de Dieu, — de remplir sa charge publique, selon l'ordre établi par la nature et par son maître, de même que selon les lois, et en vue du bien de la communauté, dans la mesure où il assume cette responsabilité. De cette manière, le côté privé juridique du mariage n'est nullement lésé.

Mais il est bon et important de savoir, que cette institution sublime n'occupe aucune place dans le cadre étroit du droit personnel, qu'elle va au contraire bien

au delà, et que les obligations, dont quelqu'un se charge envers la société en contractant mariage, dépassent de beaucoup les droits qu'il acquiert pour sa personne. Nous sommes persuadés que beaucoup de personnes réfléchiraient, plus qu'elles ne le font avant de s'engager dans le mariage, si elles connaissaient exactement sa nature intime, et les obligations impérieuses qui s'y rattachent. Mais nous croyons aussi que beaucoup feraient ce pas avec un plus grand sérieux, si elles en étaient mieux instruites. Un fait certain, c'est qu'on ne peut se faire une trop haute idée du mariage, ni en parler en termes trop élevés, et qu'il n'est pas facile de le traiter comme il convient à sa dignité sublime. Ceci ne nous empêchera cependant pas de faire notre possible, pour essayer de ramener le monde au respect qui est dû à cette alliance sacrée.

2. — Bassesse des vues du monde sur le mariage.

Ce respect est malheureusement fort ébranlé chez la grande masse des hommes, non seulement depuis le moment où l'on a dépouillé le mariage de son caractère religieux, remplacé l'Église par la mairie, le prêtre par l'officier civil, mais depuis une époque plus lointaine. La faute en est surtout aux philosophes de droit et aux avocats. Qu'y faire ? Ces messieurs ont la main malheureuse partout où ils touchent à des rapports moraux un peu délicats. Souvent on préférerait voir un maréchal des logis de dragons comme professeur de religion dans une école de filles, que d'entendre un jurisconsulte parler de la famille. A la première parole on tremble, tellement rude, et parfois grossière est la façon dont il traite ce qui doit être sacré pour chacun. Dans un ouvrage qui est destiné à un nombre considérable de lecteurs choisis, on hésite presque à entrer dans la question du mariage, telle que la présentent Kant et son école. Mais nous ne pouvons faire autrement, car il faut montrer combien le monde tombe bas, quand il fuit la doctrine chrétienne. Nous atténuerons cependant ces paroles pour les rendre moins choquantes. Pour Kant, le mariage est une simple

affaire de commerce, comme l'achat d'une paire de souliers, excepté qu'il s'agit là de la possession et de la jouissance de certaines propriétés, que deux personnes de sexe différent se concèdent mutuellement. Ainsi, dit-il, l'homme se fait chose ; mais en retour il acquiert une femme, et la femme acquiert un mari, et le couple acquiert des enfants.

Il semblerait qu'un tel abaissement de ce rapport sacré ne pouvait être dépassé. Fichte cependant l'a fait, et en termes encore plus injurieux. La femme, dit-il, ne contracte pas le mariage par amour, par conséquent pas pour des raisons morales, mais seulement par sensualité. D'après lui, l'homme ne se marie pas dans des vues beaucoup plus élevées, puisque c'est seulement pour satisfaire un besoin qu'il trouve dans sa nature. Celui qui n'est pas marié, ajoute-t-il, n'est qu'une moitié d'homme. Pour former un tout deux moitiés de personne s'unissent ensemble. C'est ainsi que le mariage devient un complément réciproque. Telle est sa nature. Ceci indique déjà qu'il ne porte pas sa fin en lui-même ; quant à une autre fin plus étendue, il n'en faut pas parler.

Et c'est cette conception pitoyable et dégoûtante qui, pour le dire à notre honte, prédomine presque d'une manière générale à notre époque. L'emploi fréquent de ce mot hideux de *moitiés* en est un témoignage suffisant. Toujours et partout nous rencontrons la doctrine, que le mariage n'est pas un état résultant d'un contrat libre, — plusieurs jurisconsultes combattent cette idée avec une violence particulière, — mais un rapprochement et un complément de sexes produit par l'inclination de la nature, et ainsi l'établissement complet de l'unité chez l'homme (1). C'est déclarer le mariage affranchi de toute fin sociale ; c'est faire de lui sa propre fin, c'est-à-dire le limiter à l'union des deux sexes.

(1) Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, II, 203.

Celle-ci accomplie, le mariage est arrivé à sa fin. On comprend facilement alors l'affirmation que le mariage n'a pas de fin en dehors de lui, que la perpétuité du genre humain ne repose pas dans sa nature, que les enfants ne sont pas la fin, mais seulement le fruit du mariage, par conséquent quelque chose d'accidentel, peut-être même d'involontaire. Enfin, ce qui est pis encore, c'est rabaisser le mariage exclusivement au domaine de la sensualité, et le dépouiller complètement de son noble caractère moral, dans le genre de ces mondains qui ont appris par les romans et par les épithalames, à ne pas voir autre chose dans le mariage que le ciel d'un plaisir sensuel, la fleur de toutes les jouissances, le but de l'existence terrestre, le véritable esprit de la vie, et la félicité des félicités.

3.—Le mariage comme institution morale.

Sans doute, le mariage peut et doit devenir un ciel sur la terre, autant que cela peut s'harmoniser avec cette vallée de larmes dans laquelle nous vivons ; mais pour arriver à ce résultat, il doit être compris autrement. Il faut que des personnes droites s'unissent dans une intention droite, qu'elles travaillent ensemble et supportent de grandes peines et de grands sacrifices. Ce n'est point avec la jouissance sensuelle, avec le badinage et la folâtrerie qu'on achète le ciel, pas plus le ciel terrestre que le ciel de Dieu ; mais c'est au prix de sérieuses luttes morales. Si les époux agissent de concert et se soutiennent, tout va bien pour eux et pour leur alliance ; mais si chaque partie espère trouver dans l'autre ce qu'elle-même n'a pas, ils auront peu de satisfaction. Pour faire un mariage heureux, il faut des gens entiers, deux moitiés sont encore plus malheureuses à deux que seules. Malheur au mariage que quelqu'un contracte pour chercher dans un autre ce qu'il n'a pas. Le vrai mariage est celui dans lequel les époux se dévouent l'un à l'autre, pour se communiquer ce qu'ils possèdent mutuellement. Des moitiés d'époux, des chercheurs, des gens à convoitise, se torturent, s'illusionnent, se dépouillent,

de sorte qu'à la fin, la vie commune leur semble comme une phtisie, et leur union devient insupportable. Quand même quelqu'un n'est pas tout à fait complet, il doit en tout cas se posséder entièrement, être maître de lui-même, et c'est alors seulement qu'il peut, selon les besoins de l'autre partie, l'aimer, la consoler, l'instruire, la corriger et la redresser. Bref la sensualité n'a pas le droit de vouloir se plaire dans la sensualité. Il faut que l'homme complet s'incline vers la femme autant que faire se peut, et que la femme complète s'attache à son mari ; il faut avant tout que l'âme, le caractère, le cœur, la vie vertueuse, que la prudence et la justice, les sacrifices, l'empire sur soi, l'amour, la générosité, la douceur, l'abnégation, la mansuétude, l'homme complet en un mot, réalisé dans chacun des époux, offre au compagnon de sa vie et de ses souffrances la jouissance de sa propre beauté intérieure, de cette beauté qui, loin de se faner avec les années, rayonne au contraire chaque jour davantage. La communication réciproque des qualités morales, des qualités du cœur, forme le bonheur du mariage, et en fait le principal moyen par lequel l'individu peut fortifier sa faiblesse et s'ennoblir lui-même.

Que personne ne dise donc qu'il a mal calculé son affaire en se mariant, qu'il avait espéré le bonheur, et qu'il n'a trouvé que des sacrifices. Le mariage lui a précisément montré le chemin du ciel ici-bas, et s'est présenté a lui comme un gage de bonheur, le jour qu'il lui est apparu comme l'école du sacrifice. Il n'y a pas de chemin plus sûr pour la purification personnelle, pas de voie plus facile pour la perfection que les sacrifices constants. Si quelqu'un se sert du mariage pour réaliser en lui les fins que poursuit le sacrifice, le bonheur ne peut lui faire défaut. Tout notre malaise vient de ce que nous portons en nous des choses qui nous sont étrangères et hostiles, et que nous ne sommes pas à la hauteur de notre tâche morale. Le mariage est un moyen

pour écarter ces deux sources de malaise que l'âme ressent. Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes que le travail personnel parvient à purifier de leurs défauts ; le frottement mutuel est plus efficace. C'est généralement par lui qu'ils deviennent plus purs, plus nobles, plus contents. Celui qui supporte les imperfections d'autrui se défait des siennes propres. Porter les autres à la perfection est la meilleure manière de s'y exciter soi-même. Si quelqu'un veut devenir heureux, il lui faut supporter les autres, les soutenir, les soulager, leur donner de la satisfaction. Il n'y a pas d'hommes plus contents que ceux qui se sacrifient pour les autres. Or, où trouver une institution qui offre ces occasions au même degré que le mariage? Encore une fois, oui c'est vrai, le mariage est le ciel sur la terre ; mais seulement pour ceux qui voient en lui une institution morale, une communication des qualités du cœur, une école de vertu, de sacrifices, d'éducation personnelle réciproque et de perfection.

4. — Caractère juridique privé du mariage.

Après ce que nous venons de dire, un commentaire plus développé n'est pas nécessaire pour se rendre compte que la fin la plus prochaine, et la plus immédiate du mariage, a le caractère d'une fin juridique privée, qui consiste dans un secours réciproque (1) pour accomplir les obligations morales d'abord, puis les obligations temporelles. Dans ce but, l'homme et la femme contractent une communauté de vie indissoluble (2), une union pour la vie tout entière ; ils participent au droit divin et au droit humain (3), de sorte que les deux ensemble n'ont qu'un seul corps et une même vie (4), de sorte qu'ils ne sont plus deux, mais ne forment qu'une seule chair (5) ; que la femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais le mari ; et que le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais la femme (6).

(1) Gen., II, 18. — (2) *Inst.*, 1, 9, 1. — (3) *Dig.*, 23, 2, 1,
(4) Tacit., *Germ.*, 19.
(5) Gen., II, 24. Matth., XIX, 5, 6. I Cor., VI, 16. — (6) I Cor., VII, 4.

De là résulte la vérité que seuls un zèle aveugle et la méconnaissance du mariage pouvaient nier, afin de troubler les consciences, que le mariage, envisagé sous tous ses aspects, demeure autorisé, même là où il ne faut point attendre de postérité. Seulement, ce qui n'est pas autorisé, c'est d'entraver à dessein et par injustice la naissance de cette postérité. Dans ce cas, le mariage deviendrait un crime. Il ne doit pas non plus y avoir dans le mariage des disproportions naturelles telles, qu'elles rendent la descendance impossible dès le début. Dans ce cas l'alliance ne pourrait avoir lieu. Comme le mariage a été, d'après sa nature, institué pour perpétuer le genre humain, il ne peut être conclu d'une manière valide, que là où il y a possibilité d'atteindre cette fin. Mais son existence et sa liberté ne dépendent nullement de ce que de fait elle se réalise sous tous les rapports. Il y a toujours pour les époux manière de se rendre utiles à la totalité sans cela. A ce point de vue, leur alliance ne perd donc rien de son importance envers la société, quand même sa fin principale n'est pas atteinte. Seulement, pour le dire encore une fois, la possibilité d'atteindre cette fin doit exister, et, de cette hypothèse, dépend incontestablement la validité du mariage.

L'homme, avons-nous dit, peut se rendre utile à la société de beaucoup d'autres manières. Personne n'a besoin de contracter mariage pour cette fin générale. Le mariage est un moyen particulier de favoriser les fins de l'humanité, et cela avant tout en perpétuant le genre humain. Ceci n'est pas sa fin unique ; mais c'est sa principale, celle qui a donné lieu à son institution. On ne demande jamais à celui qui le contracte un engagement qu'il atteindra cette fin, car ce serait le rendre responsable de quelque chose qui ne dépend pas de lui. Cependant, il est à présumer que, d'après l'état naturel des choses, cette fin se réalisera, sans quoi aucun mariage ne pourrait avoir lieu, car personne ne peut contracter une obligation juridique dont il lui est impossible de

réaliser la fin principale. Mais comme le mariage a, outre cette fin première, encore beaucoup d'autres fins concernant l'utilité du tout, et celle de l'individu, il s'ensuit que si ce mariage est contracté validement, il n'y a aucune obligation d'observer sa fin principale. C'est pour cela que, par suite de raisons naturelles, et plus encore par suite de raisons morales, les époux peuvent, d'un mutuel accord (1), renoncer à cette fin principale, soit par ménagement pour une des deux parties, soit pour subvenir aux besoins et se mettre au service d'une tierce personne, soit pour raison de perfection personnelle. Il va sans dire, quand ils renoncent à cette fin, qu'ils renoncent au moyen qui ne peut jamais en être séparé, sans violation coupable de l'ordre naturel et divin.

Donc, abstraction faite de ceci, il reste encore aux époux beaucoup d'autres égards qui justifient leur communauté de vie, sanctifient leur alliance, et parmi ceux-ci, la pratique de ces vertus sublimes, auxquelles leur vie commune les oblige, est loin d'être la moins importante, quand même elle ne serait que de droit privé.

5 — Le mariage comme institution du droit public et comme institution sociale.

Mais que le mariage n'appartienne pas seulement au domaine du droit privé, qu'il ait aussi un côté de droit public, on ne peut en douter. Si ce que nous avons dit jusqu'à présent est juste, on doit même considérer ce second rapport du mariage comme le plus important, puisqu'il résulte de sa nature même. Si la fin première du mariage est de perpétuer l'humanité, il s'ensuit avant tout qu'il est par nature destiné au service de la totalité. Ce qui ne veut pas dire que les fruits du mariage, les enfants, appartiennent à la société, comme le veulent Platon et les socialistes.

Cette opinion repose sur une triple erreur. D'abord, elle méconnaît l'indépendance de la personnalité humaine. Les parents contractent mariage comme person-

(1) I Cor., VII, 6.

nes libres et indépendantes, non comme organes de l'état. Elle méconnaît en outre la signification de la famille. En tant qu'alliance entre personnalités indépendantes, celle-ci reste absolument indépendante sans faire tort à toutes les obligations qui la rattachent à la totalité. Le côté sublime de la conception chrétienne du droit et de la société est précisément que Dieu, en harmonie avec elle, a abandonné en toute confiance, à l'action libre et morale de l'homme, ses vues les plus grandioses concernant le bien public. Enfin cette opinion part d'une fausse conception du droit de la société envers l'individu. Ce n'est point par le fait de son existence que l'homme est membre de la société, mais en vertu de sa personnalité libre, c'est-à-dire en tant qu'être pensant et agissant librement. Dieu a disposé ainsi les choses, que ses obligations envers l'ensemble comme membre, ne commencent qu'à partir du moment où il peut faire valoir ses droits propres envers lui. C'est pourquoi la société a des obligations envers l'enfant, mais non des droits, sinon des droits en expectative. La totalité ne peut donc se désintéresser de la façon dont il est traité, de même qu'elle peut exercer sur les parents un droit de surveillance pour voir s'ils élèvent l'enfant de façon à le rendre un jour un membre digne de la communauté humaine. Mais elle n'a pas le droit de se permettre des empiètements sur les droits qu'ont les parents envers leurs enfants, car les droits publics ne doivent jamais porter atteinte aux droits privés.

La descendance est une raison très importante, c'est certain ; mais elle n'est pas l'unique cause qui donne au mariage une place dans le droit public. Le mariage est le seul moyen institué par Dieu pour fonder la famille ; et c'est la raison pour laquelle dépendent de lui ces services excessivement importants que la famille rend à la société, comme nous l'avons déjà vu précédemment. Veut-on peser leur nombre, l'influence, et par conséquent l'importance du mariage comme institution de

l'ordre public ? On n'a qu'à considérer comment Dieu, par égard pour lui, et pour le maintenir chez un peuple si dur de cœur et si opiniâtre que l'était le peuple juif (1), a fait abstraction, non seulement de son unité, mais même de son indissolubilité. En ce qui concerne la polygamie, il put aussi donner des dispenses pour des raisons de droit privé. Car quand même le mariage perdit ainsi beaucoup de son caractère comme moyen de réfréner les passions, et moyen d'éducation personnelle, il acquit en revanche le caractère de moyen de discipline, de prison, d'où personne ne pouvait sortir sans avoir payé la dernière obole, de sorte qu'il est beaucoup plus juste d'appeler la polygamie une punition qu'une approbation.

Le divorce lui s'explique uniquement ainsi. Si la moralité était descendue au degré d'infériorité où elle était chez les Juifs, il valait mieux faire disparaître les motifs de droit privé qui exigent l'indissolubilité, que de laisser ébranler la paix et la prospérité du tout. Cette considération montre le peu d'estime qu'ont pour le caractère de notre génération, ceux qui considèrent encore aujourd'hui la dissolution du mariage comme une exigence indispensable, qu'on ne peut éviter à cause de l'ordre public. Seulement ici, où nous examinons le mariage comme une institution de droit public, nous comprenons en quelque sorte la profonde sagesse qui a disposé les choses de la sorte, que sa licéité soit subordonnée à l'intention de fonder une famille, et qu'aucune famille ne puisse exister sans lui.

Cette loi a aussi des effets souverainement bienfaisants au point de vue du droit privé. La première disposition met de fortes rênes aux passions, la seconde empêche la partie plus forte d'exploiter à son profit la partie plus faible, et de la rejeter ensuite. Mais elle est encore plus importante au point de vue de l'ordre public. En con-

(1) Matth. XIX, 8.

tractant le mariage par lequel ils fondent aussi une famille, les époux loin de former un tout, doublent leur personnalité, et créent un germe indestructible d'indépendance comme contrepoids à l'excès de puissance de la société. Comme ils n'ont pas d'autre moyen que le mariage pour former une famille, ils s'engagent d'un côté à des égards qui leur rendent beaucoup plus difficile la possibilité de se soustraire à leurs obligations envers la totalité, que s'ils vivaient seuls pour eux seuls. D'un autre côté, ils concluent une alliance solide qui malgré toutes les tentatives faites pour la détruire, n'est pas déjà si facile à dissoudre par de simples motifs naturels, et forme pour ainsi dire l'ossature qui soutient l'état. C'est ainsi que le mariage est l'intermédiaire entre la personnalité et la totalité, le lien qui rattache l'individu à la société, le trait d'union entre le droit privé et le droit public, et en même temps une barrière infranchissable qui empêche le tout de dépouiller l'individu de sa valeur, le droit public d'étendre ses prétentions jusqu'à absorber le droit privé, et à morceler la totalité en individualités isolées.

6.—Le mariage revêtu d'un caractère religieux au point de vue naturel de la famille.

De ce que, par sa nature, le mariage ne fasse qu'un avec la famille, il s'ensuit déjà que, par sa nature aussi, il porte en lui un caractère religieux. Et ici nous ne parlons pas encore de la propriété religieuse spéciale que le Christ lui a donnée dans l'Église. Mais dans l'ordre purement naturel, on ne peut se le représenter que comme une institution ayant trait immédiatement au service de Dieu et qui, pour cette raison, doit obtenir de lui une bénédiction expresse.

Au Paradis, Dieu avait déjà consacré l'alliance du premier couple, en lui donnant une délégation spéciale pour accomplir sa tâche. Les peuples n'ont jamais entièrement perdu le souvenir de ce fait, et toujours, plus ou moins selon les lieux, ils ont entouré la célébration du mariage de cérémonies religieuses. Les Romains furent les plus scrupuleux, et même exagérés sous ce rapport.

Ils mobilisaient toute une armée de dieux, pour mettre chaque pas des nouveaux mariés sous la protection d'une divinité spéciale (1). Que les païens aient compris ou non le véritable motif de cette institution, ceci ne fait rien à la question. C'est une preuve de plus, et une des meilleures que, chez eux, la religion avait très souvent dégénéré en crainte superstitieuse. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est qu'eux aussi considéraient le mariage comme une institution religieuse. La raison principale est qu'en vertu de sa liaison indissoluble avec la famille, il est l'institution établie par Dieu, pour réaliser sur terre les plans de la Providence. Or, son dessein dernier est la réalisation de son royaume. Dans aucune institution humaine, l'indication de la destination suprême, non seulement de l'individu, mais du genre humain, n'est exprimée aussi clairement que dans le mariage. On ne peut mieux reconnaître ceci que le droit romain disant que, par leur union, les époux participent au droit divin (2).

De plus, l'origine de l'homme, qui est attachée au mariage, est un événement si mystérieux, un événement qui suppose si nécessairement la coopération immédiate de la toute puissance créatrice de Dieu, que l'homme, s'il réfléchit sérieusement, doit éprouver le même sentiment que Moïse devant le buisson ardent, qu'Élie lorsque le Seigneur se manifestait à lui d'une manière visible, que cet ami de Job qui disait de sa vision nocturne : « Je fus saisi de crainte et de tremblement, et la frayeur pénétra dans mes os ; un esprit se présenta devant moi, et mes cheveux se dressèrent sur ma tête » (3). Il y a matière en effet à être pénétré d'une sainte frayeur. Dans la vie d'un homme, il n'est aucun événement où la faiblesse humaine se manifeste mieux qu'ici. Il n'est pas d'activité humaine dans laquelle la raison et la réflexion soient si facilement étourdies, et

(1) Augustin., *Civ. Dei*, 6, 9, 3. — (2) *Dig.*, 23, 2, 1.
(3) Job, IV, 14 sq.

cependant, c'est celle dans laquelle Dieu approche l'homme de plus près, l'investit pour ainsi dire de sa puissance, et agit de concert avec lui pour continuer son œuvre créatrice. Ce n'est donc qu'avec un saint frémissement, avec la prière sur les lèvres, et en pleine possession de leur être, que les époux devraient s'unir, comme Tobie et Sara (1).

Or, ceci nous montre encore mieux pourquoi Dieu a déposé un germe religieux dans la nature du mariage. Ce germe, il le possède non seulement pour des raisons de droit public, mais aussi pour des motifs de droit privé. Pline n'a que trop raison, quand il dit que, sous ce rapport, l'homme est plus déréglé, plus excessif, plus sauvage que l'animal (2). Si jamais il a besoin du secours et de la protection de Dieu, pour ne pas succomber à l'excès de sa faiblesse, c'est bien ici. Sans l'influence plus élevée de la religion, le mariage serait le théâtre des passions les plus grossières, ou tout au plus une action purement extérieure, dans laquelle on ne pourrait dire ce qui la distingue d'une union arbitraire et sans lois.

Il va de soi que l'athéisme et le matérialisme qui n'envisagent que le côté extérieur sensible dans le mariage, ne comprendront jamais pourquoi on fait une différence entre lui et un rapprochement, qui n'est soumis à aucune règle. Les lois, disent-ils, peuvent faire une différence à cause de l'ordre public ; mais cette distinction n'est pas fondée en réalité. Et, à leur point de vue, ils ont parfaitement raison. Dieu a sanctifié le lien légitime du mariage et lui a donné une empreinte religieuse, précisément pour le distinguer déjà par sa nature intime d'un simple acte charnel. Mais le mariage n'est pas seulement une union de corps ; il est plus encore un lien entre les esprits, et, pour cette raison aussi, il a besoin de la bénédiction divine. La différence des sexes et des caractè-

(1) Tob., VIII, 4 sq. — (2) Pline, X, 83 (63), 1.

res, les difficiles tâches morales dont les époux se chargent l'un envers l'autre relativement aux enfants, le poids de la vie avec ses mille épreuves qu'il faut supporter ensemble, leur rend non seulement désirable le secours d'une puissance supérieure, mais indispensable, s'ils veulent être à la hauteur de leur tâche.

La tâche qu'on s'impose en effet par le mariage est si grande et si effrayante, qu'il est difficile de comprendre comment les hommes peuvent contracter si légèrement cette alliance, et comment ils peuvent la célébrer comme la plus grande des réjouissances. Quand quelqu'un veut entrer dans un ordre et mener la vie de communauté, il s'examine lui-même, et examine pendant longtemps et avec minutie ceux auxquels il veut s'adjoindre ; puis provisoirement, et à titre d'épreuve, il revêt pendant une année l'habit de l'ordre qu'il a choisi. Mais on s'engage dans le mariage sans longue réflexion, bien que par lui on se lie pour toujours à un seul être, et cela d'une manière si étroite qu'il faut tout partager avec lui, le supporter comme soi-même, le considérer comme ne faisant qu'un avec soi, non seulement par rapport à la vie commune extérieure, mais relativement à la vie intérieure, aux affections, aux sentiments, et le faire sincèrement, sans réserve. Cette exigence fait du mariage une entreprise hasardeuse et un grand sacrifice. Cependant, c'est seulement par là qu'il devient une école de perfection morale, comme nous l'avons déjà vu. Nous comprenons que le monde qui cherche dans le mariage comme partout ailleurs uniquement la jouissance et le droit, mais non le devoir et le sacrifice, s'effraie à la pensée de l'unité exclusive et sans condition du lien matrimonial ; mais cela ne peut nous empêcher de déclarer que cette unité est une propriété essentielle du mariage. 7. — Unité du mariage.

Avant tout, le mariage réclame, pour des motifs à la fois religieux et moraux, une unité parfaite dans la pensée, dans les aspirations et dans la vie. Et qu'on le re-

marque bien, ici, comme plus haut, nous ne parlons pas exclusivement dans le sens chrétien, mais tout d'abord au point de vue du droit naturel. D'après ce dernier aussi, la tâche la plus élevée que chaque homme doive accomplir-ici bas, est de s'assurer son salut éternel. Jusqu'au moment du mariage, les deux parties ont fait chacune séparément leurs efforts pour arriver à la fin dernière ; maintenant elles s'unissent pour travailler ensemble à leurs intérêts communs. Et il n'y a pas de doute que les fins les plus importantes et les plus sacrées, les fins religieuses, ne demandent aussi l'union la plus intime. Si les époux ne sont pas parfaitement unis relativement à leur fin suprême, il leur sera difficile d'avoir une union sans nuage et heureuse. C'est pourquoi le droit romain donne à l'unité la première place, même dans les choses divines. Seule la Révélation qui ordonne à l'homme de considérer son épouse comme lui-même, c'est-à-dire comme un écoulement de l'esprit de Dieu (1), une héritière de la grâce (2), pouvait montrer toute l'importance de l'obligation de cette unité. Ce n'est qu'en vertu de la vérité, que les deux parties sont, par leur origine et par leur destinée, parfaitement égales en valeur, qu'a été posée la base par laquelle leur union porte maintenant cette unité entière et sans limite, qui est seulement possible dans l'hypothèse d'une égalité complète. Mais là où cette égalité n'est pas admise, là où l'épouse est traitée comme un être subordonné, comme un objet que plusieurs peuvent se partager, le mariage ne peut satisfaire à sa tâche sublime, ni sous le rapport du droit privé, ni sous le rapport moral. Ni au point de vue du droit privé, car le mariage est une communauté que les deux parties contractent tout d'abord, à cause de leur propre utilité. Quelle injustice si l'homme, placé entre plusieurs femmes, ne cherche que la satisfaction en préférant tou-

(1) Malach., II, 15. — (2) I, Petr., III, 7.

jours celle qui lui plaît le plus, mais ne se lie jamais à une seule, ne se donne jamais lui-même, tandis que chacune de celles-ci, dans la lutte avec ses rivales, doit, comme une esclave, non seulement se donner, mais s'avilir, sans pourtant parvenir à la véritable possession de son mari. Si la femme ne parvient pas à posséder exclusivement son mari, de telle sorte qu'en tout elle soit envers lui sur le même pied que lui envers elle, de telle sorte que, dans leur communauté, il n'existe ni partie ni différence, elle est mal au point de vue du droit (1). Outre qu'elle est déjà la partie la plus faible et qu'elle porte le plus grand poids des humiliations, des privations, des soucis, et des dérangements, elle engage de plus sa situation tout entière, lorsqu'elle contracte mariage. On n'a qu'à la comparer avec la jeune fille libre et indépendante, chez qui règnent des mœurs saines et naturelles, des principes religieux solides. Elle est la reine de la société, et, chose incomparablement plus importante encore, elle est sa seule maîtresse, sa seule dominatrice. Il n'y a pas d'être plus indépendant, plus fort que la jeune fille. Et ici, nous ne parlons pas de ces fantômes languissants qui jettent de tous côtés l'amorce de leurs yeux, pour voir si elles ne trouveront personne qui les délivrera d'elles-mêmes ; mais nous parlons seulement de cette jeune fille qui a conscience de sa dignité, et sait la conserver par l'empire moral qu'elle exerce sur elle (2). Nous ne parlons pas de celle que le sort inexorable a condamné à rester fille, mais de celle qui reste vierge par volonté et par vertu.

Si la virginité est quelque chose de si grand, c'est que par elle, la créature la plus faible est rendue fière et invincible, comme une citadelle qu'on n'a jamais prise. Quelle injustice si la jeune fille sacrifie cette situation, pour la dépendance à laquelle l'assujettit le mariage, sans qu'une pleine compensation lui soit don-

(1) *Decret. Grat.*, c. 3, c. 27, q. 2.
(2) Cf. Vol. IX, conf. VII, 7, 8.

née par la protection du droit ! Bien plus, elle ne sacrifie pas seulement sa situation ; elle se donne elle-même. Il faut savoir ce que c'est qu'une femme. Ou elle se donne entièrement avec tout ce qu'elle a ou pas du tout. Chez elle, une réserve n'est pas possible. Mais si la jeune fille que nous connaissons donne à l'homme ce qu'elle a de plus grand, son tout, son unique bien, son honneur, sa personne, sans trouver chez lui un autre honneur égal, équivalent, afin de se retrouver elle-même, elle s'abaisse, elle s'avilit. C'est seulement dans l'hypothèse qu'elle acquiert la dignité de l'homme en vertu de l'égalité et de l'unité, qu'est vrai l'adage : Le mariage n'est pas une perte de la virginité (1). Comme on le voit, la haute estime du mariage et la valeur de la virginité sont liées d'une manière inséparable.

La perfection morale de la vie conjugale ne dépend pas moins de l'unité et de l'égalité du mariage. C'est à cette seule condition qu'il devient l'école de vertu et de formation de caractère à laquelle il est destiné. Là où l'homme considère la femme comme un être qui lui est inférieur, il peut se faire qu'elle n'en subisse aucun dommage, si elle est douée d'une vertu extraordinaire; mais alors ce n'est plus au mariage qu'elle le doit. L'homme ne peut lui causer d'abaissement plus sensible qu'en la contraignant de partager avec d'autres son cœur et ses droits, sans qu'en retour, ses obligations en soient allégées, sans qu'aussi de son côté, elle ait le droit de chercher une compensation. Tout le monde comprendra qu'une telle situation devient nécessairement une tentation continuelle de mécontentement, de jalousie et d'infidélité, sans compter qu'elle porte constamment l'homme à la sensualité, à la partialité et à la tyrannie. Il faut vraiment une grâce extraordinaire et faire des efforts héroïques, pour que le caractère n'en souffre pas. Eh bien ! cette conception hideuse du mariage, pré-

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Sprichwœrter*, 4, 6 (139).

tendant que lui seul fait des époux complets, contient au moins cette vérité, que la plupart de ceux qui contractent mariage n'ont pas accompli toute leur tâche morale, tant s'en faut ; qu'ils sont encore loin d'avoir un caractère achevé, et que le Dieu miséricordieux les unit précisément pour qu'ils se perfectionnent à ces deux points de vue.

Le mariage en effet doit devenir pour les époux, la plus haute école de vertu, une institution pour la formation du caractère. C'est pour cela que la vie commune constante, avec ses sacrifices sans fin, avec la nécessité impérieuse de renoncer aux droits propres, aux opinions, aux désirs, à cause de la paix, est une véritable fournaise dans laquelle se purifient les filons les plus cachés de l'amour-propre, un creuset dans lequel s'amollit la dureté de l'homme, se durcit la sensibilité de la femme, un brunissoir sous lequel s'aplanissent toutes les rugosités, se polissent tous les cœurs, pour arriver à la plus haute finesse. Mais tout cela sans aucun doute est subordonné à cette condition que les époux soient sur le même pied d'égalité, et qu'entre eux règne l'unité la plus grande. De cette condition là seule dépend la justesse de l'ancienne parole : le mariage est un ordre sacré. En dehors d'un ordre, il n'y a en effet point de moyen qui, de sa nature, offre tant d'occasions, on pourrait dire d'obligations, d'enseigner la vertu et de la pratiquer, tantôt par le silence et la patience, tantôt par l'instruction et la douce réprimande, tantôt par le support, le renoncement, l'abnégation, le zèle, le relèvement, le redressement et l'affermissement. Oui, c'est quelque chose de grand et de sacré que le mariage ; mais il faut le comprendre et le pratiquer sérieusement. Or, il n'est compris que là où l'homme descend vers la femme sans réserve et dans un dévouement complet, où un seul homme est tout entier à une seule femme, et où la femme peut s'attacher à l'homme et croître près de lui, comme le lierre sur le tronc de

l'arbre, de telle sorte, qu'en réalité, les deux aient une seule vie.

Enfin, d'après ce que nous avons dit, il est inutile de mettre davantage en relief, que l'unité du mariage est d'une importance capitale pour l'humanité elle-même, par conséquent au point de vue du droit public. Si le mariage était observé partout avec l'esprit qui lui convient, la perfection des caractères, à laquelle il donne une impulsion si vigoureuse, exercerait l'influence la plus salutaire sur les mœurs publiques, et par là sur l'esprit et la vie de la société. Il n'est évidemment pas indifférent pour ceci, que les passions se calment ou non, que le sentiment du sacrifice et de la renonciation règne dans la famille, l'accord dans les cœurs, et que les mœurs et les sentiments conservateurs, qui en sont le fruit, se répandent au loin ou non. Il est clair que l'éducation des enfants, un des piliers principaux de l'humanité, dépend en grande partie de l'accord qui existe dans le mariage. Enfin la vie économique et la prospérité publique ont grand intérêt à la question, car il est inutile d'accumuler les preuves pour montrer qu'un mariage qui repose sur la domination de soi-même, et qui consiste dans une purification morale continuelle de l'homme intérieur, exerce davantage l'activité, met plus de joie, plus de force, plus de triomphe sur soi, plus de fécondité dans le travail qu'un mariage qui, au lieu d'être basé sur l'esprit d'abnégation et sur les efforts pour arriver à la perfection, vise à la sensualité et à la jouissance. Comme par une juste punition, il affaiblit les forces intellectuelles et morales par la division, l'usure, et fait de la vie elle-même un fardeau intolérable par les disparités sans nombre qu'il contient, maux inséparables d'un mariage qui manque d'unité.

8.— Indissolubilité du mariage.

Mais s'il est si important pour les époux, pour le mariage, pour la famille et pour la société, que l'unité du lien soit sauvegardée, ceci s'applique dans une double mesure à son indissolubilité. Parler de l'unité du ma

riage, sans avoir avant tout l'unité de temps en vue, ce serait jouer sur les mots. Plutôt la polygamie que le libelle de divorce ! La femme qui doit partager avec d'autres le cœur du mari, mais qui du moins est sûre de n'être pas jetée dans la rue à la première occasion, n'est pas aussi mal que celle qui doit tout accepter, pour ne pas être chassée de la maison, obligée d'abandonner la place à une rivale, et qui se prépare ce sort d'autant plus sûrement qu'elle s'est plus abaissée par son empressement.

Comment en arrivons-nous à porter un jugement si dédaigneux sur les peuples chez lesquels la polygamie existe comme institution légale ? En quoi notre situation est-elle meilleure depuis que nous avons le divorce ? Que disons-nous ? Meilleure !... Ne sommes-nous pas pires qu'eux ? Est-ce que nos mariages ne sont pas rabaissés à de véritables mariages d'essai, ou à des échanges, égarements que nous ne trouvons que chez les peuples les plus sensuels ? Le polygame porte un joug qui le rend souvent plus esclave que les harpies de son harem ; et il lui faut user de tous les moyens pour rendre son sort supportable. Dans nos pays civilisés, c'est plus commode. L'homme est polygame selon son plaisir ; et il a tous les avantages de la polygamie sans en avoir les charges. Par l'introduction et la facilité incroyable du divorce, nous avons imprimé à notre civilisation une marque de honte ineffaçable ; nous avons ébranlé la morale publique, ébranlé un des piliers fondamentaux de l'ordre juridique de la société, abaissé le caractère de notre génération, et, ce qui est pis encore, donné par voie légale à l'arbitraire et à la passion le pas sur les droits de Dieu et de la nature, dans les questions les plus saintes et les plus riches en conséquences. Nous nous en rapportons à l'Ecriture sainte, c'est vrai ; mais c'est une preuve de plus de la profondeur de notre décadence. Si tout sentiment d'honneur et de pudeur n'était pas éteint en nous, pourrions-nous accepter volontiers

le reproche d'opiniâtreté du cœur adressé autrefois aux Juifs, à la seule condition de participer à la situation exceptionnelle que ce peuple extorqua jadis à Dieu par son indomptable sensualité (1).

D'après toutes les exigences de la raison, de la morale et du droit, le mariage doit être indissoluble. C'est avant tout dans l'intérêt du mariage lui-même. Une promesse qui n'est pas donnée sans réserve, pour toutes les circonstances, n'est rien autre chose qu'une restriction mentale, formule qui, à juste titre, est loin de passer pour honorable. Une porte de derrière, dit le proverbe, gâte toute la maison. Une alliance contre la rupture de laquelle la partie la plus faible n'est jamais en sécurité, ne peut rendre gai et assuré, sans compter que c'est une tentation constante d'infidélité. Pour la partie plus forte, c'est un manque de caractère impardonnable, si elle engage sa promesse seulement pour des jours heureux, et y met comme condition de pouvoir la reprendre aussitôt que les sacrifices se feront sentir. Une telle parole n'est-elle pas une raillerie de la lettre et de l'obligation du contrat ? Comment se représenter qu'un tel mariage soit une institution destinée à favoriser l'ennoblissement moral ? Il ne sera l'école de la vertu que s'il est un lien qu'on ne peut rompre, un frein qui retient les passions, et s'il ferme tout échappatoire à l'homme, en lui rappelant les paroles de l'Apôtre : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais vaincs le mal par le bien » (2).

Mais qui pense à cela en pareil cas ? Tant que l'amour prédomine comme passion, on reste ensemble ; la première fois que se présente l'occasion de le pratiquer comme vertu, sous forme d'empire sur soi, on se sépare. Un tel mariage peut être tout, mais il n'est pas une école d'éducation personnelle. Au lieu de dompter le plaisir, la colère, l'impatience, il excite de son aiguillon acéré tous ces vices, et corrompt les deux parties

(1) IV Vol., conf. XVII, 8. — (2) Rom., XII, 21.

d'une manière d'autant plus incurable qu'elles cherchent moins dans la correction personnelle l'amélioration de leur situation, et qu'elles sont toutes disposées à croire que la dissolution du lien matrimonial réparerait tout. En pareilles circonstances, quelle perspective de succès peut offrir une exhortation à la résignation ? Qui, dans ce cas, se promettra beaucoup d'une tentative de réconciliation ? Quel sens peut avoir ici la parole du Sauveur, « Et moi, je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise, a déjà commis l'adultère dans son cœur (1) ».

Nous devons juger plus sévèrement encore l'indissolubilité du mariage au point de vue du droit privé. Notre époque peut idolâtrer le sexe féminin avec autant d'exagération qu'elle voudra ; tant qu'elle n'aura pas effacé de la législation cette tache honteuse, on ne nous enlèvera pas la conviction qu'avec tous ces hommages, on ne fait que rendre un culte à la sensualité, et qu'en réalité on n'a pour la femme ni sentiment de droit, ni équité, ni estime. La situation dans laquelle se trouve la femme, par la dissolution du mariage, est trop souvent une situation dans laquelle le droit fait complètement défaut. C'est une amère dérision, quand l'homme dit à la femme qu'il lui rend sa liberté et son indépendance. Elle n'est plus ce qu'elle a été, et plus jamais elle ne peut le devenir. Elle ne s'est pas seulement donnée à lui ; elle a renoncé à elle-même pour se retrouver tout autre en lui. Il faut bien savoir ce que la femme fait lorsqu'elle se donne à l'homme. Elle n'est plus elle-même, elle passe dans l'homme, elle se perd en lui. C'est une dureté, un manque de cœur, une injustice sans pareille, si l'homme la presse comme un citron et la jette ensuite. Cette image est la seule qui convienne à une telle conduite. Maintenant qu'elle est perdue, elle peut s'en aller. Où et comment se retrouvera-t-elle ? Est-ce

(1) Matth., V, 28.

son dévouement qui lui a valu cela ? Une jeune fille qui a péché contre la loi de Dieu et de la nature n'acquiert point de droit par son tort ; de plus, elle ne se donne pas tout entière à l'homme comme la femme légitime. Et celle-ci devrait se laisser traiter de la même manière ou plus durement encore !..... Si cela est juste, il n'y a plus de justice. L'homme, qui fait d'une jeune fille sa femme, se charge envers elle de l'obligation de justice d'être son soutien, tant qu'elle est sa femme. Elle s'est donnée à lui ; mais en se donnant elle n'a sacrifié ni son honneur, ni son droit. C'est lui qui est son honneur, et qui se charge de son droit. Cet honneur, elle le garde ; ce droit, il est sa propriété, et cela d'après l'égalité la plus complète, comme compensation équivalente pour laquelle le mari engage sa personne comme caution. Cette obligation, il ne peut pas s'en défaire avec de l'argent ; il ne peut la supprimer par aucun principe de droit, pas plus qu'elle ne peut y renoncer, quand même elle le voudrait ; car aucune volonté, aucune décision de droit, ne peut prévaloir contre la disposition de la nature. L'injustice est doublement grande si l'homme la congédie contre sa volonté, car elle doit le quitter, et lui rester pourtant attachée avec toute sa personnalité, son honneur, son droit, sa volonté. Elle a consumé à son service sa beauté, sa force, peut-être même sa fortune. Que deviendra-t-elle maintenant ? L'homme trouverait cent femmes, quand même il serait septuagénaire ; mais la femme reste seule. Et quand même elle est encore l'objet d'attentions, elle s'est perdue et ne se retrouve plus jamais entièrement dans un second mari. Sa rupture injuste avec celui auquel elle appartenait a fait une trop grande blessure dans toute sa nature. Les femmes divorcées sont semblables aux religieux qui ont quitté leur couvent, après avoir prononcé leurs vœux. Elles ne sont plus ce qu'elles étaient ; elles sont atteintes d'un mal profond ; le meilleur d'elles a disparu.

Mais quand le divorce est passé dans les mœurs, ses

plus mauvais effets se font sentir sur les rapports publics juridiques et moraux. Sans doute Dieu, dans l'ancienne alliance, a, par égard pour elle, permis la dissolution du mariage ; mais cela tenait à la situation tout à fait particulière de l'époque. Le peuple d'Israël vivait au milieu de peuples chez lesquels ces mauvaises coutumes régnaient en plein. S'il était déjà constamment tenté de s'approprier leur idolâtrie et les débauches qui l'accompagnaient, il est aisé de s'imaginer combien il eût été difficile à maintenir dans le service d'un seul Dieu, si celui-ci n'avait pas fait toutes les concessions possibles à sa sensualité. On ne peut donc pas même ramener cette tolérance à des motifs de droit public proprement dits ; mais il faut plutôt les considérer comme des droits spéciaux conférés à un peuple. Que cette loi n'ait produit aucune amélioration dans la vie publique du peuple juif, mais l'ait au contraire rendu pire, personne ne peut le nier. Or, ce qu'il en était à cette époque se trouve partout et toujours, aujourd'hui plus que jamais. On peut toujours dire que la fréquence des divorces provient du relâchement des mœurs publiques, de l'instabilité des caractères, du manque de fidélité dans le contrat et du défaut de conscience de droit. Par contre, on ne peut contester que la prédominance de ces situations malheureuses, effrayantes, s'explique facilement, lorsqu'on voit avec quelle légèreté on traite la rupture du contrat, dans une des questions de droit les plus sacrées, et comme la science et la législation se mettent vite et peu sincèrement au service des passions du genre humain, en paraissant trouver des raisons juridiques dans un acte de violence, dont la véritable cause, dit chaque enfant, est contenue dans la sensualité, l'égoïsme, l'avarice et la sauvagerie du cœur. Et alors on se demande comment il se fait que, dans le peuple, il y ait si peu de foi au droit, si peu d'égards pour la justice, si peu de fidélité et de fermeté de caractère. Si l'on était embarrassé pour trouver une explica-

tion à ces tristes faits, le point que nous venons d'indiquer suffirait pour les rendre compréhensibles. En comparaison de ces conséquences, tous les autres désavantages sociaux, la destruction de l'unité sociale, l'incertitude des situations de fortune, l'ébranlement qui règne au sein de la famille, sont d'une importance proportionnellement moindre.

En revanche, le dernier dommage qui touche à la vie publique, la triste influence que le divorce exerce sur le caractère et sur l'éducation des enfants, est si grande, que c'est à peine si l'on peut trouver des couleurs assez sombres pour la dépeindre. Non moins que de la femme divorcée, on peut dire de l'enfant dont la jeunesse est secouée et assombrie par une pareille catastrophe, qu'il a reçu une blessure dont il souffrira toujours.

Les tristes conséquences de cet ébranlement sont tellement évidentes ; elles étendent tellement leurs ravages, que dans les pays où la loi a autorisé le divorce, déjà depuis un certain temps, on remarque un fort mouvement de réaction contre cette licence. Ceux qui luttent au premier rang, pour le rétablissement d'une législation plus sévère concernant le mariage, font remarquer avec raison, que tous les motifs tirés de la compassion qu'excitent les unions malheureuses, quelque vrais qu'ils puissent être, et quelque impression qu'ils puissent faire sur nous, ne peuvent suffire pour rompre la fidélité et le droit ; que toutes les misères que des individus évitent parfois par la séparation, ne peuvent pas être comparées au dommage que le divorce fait à la société, et qu'une fermeté inexorable de la part de la loi est tout à l'avantage des époux, en leur apprenant à contracter le mariage d'une façon plus raisonnable, plus morale et plus conforme au droit. D'un autre côté, les libéraux et les réactionnaires radicaux unis aux socialistes font tout ce qui est humainement possible, pour dépouiller partout le mariage de ce dernier reste de dignité et de solidité qu'il possède. Ils se

rendent compte que si l'on veut détruire sûrement l'édifice social, le meilleur moyen est de renverser ses piliers fondamentaux.

9.—Devoirs de l'époque relativement au mariage.

Celui donc qui prend au sérieux l'état actuel des choses ; celui qui désire voir refleurir la morale publique et se relever le caractère de notre génération ; celui qui veut restituer à la parole donnée sa valeur, et faire de nouveau régner la fidélité, cette vertu que nos ancêtres estimaient tant (1) ; bref, quiconque prend notre époque au sérieux et l'humanité en général, ne doit laisser passer aucune occasion pour faire renaître l'estime, qu'on avait jadis pour le mariage et pour la vie de famille, autant que cela dépend de lui. Il faut que le monde apprenne de nouveau à croire que le mariage est quelque chose d'éminemment grand, saint et divin, et que, de la conservation de sa pureté, dépendent sa force, sa santé et son salut. Avant tout, il faut prendre au sérieux le contrat du mariage. La légèreté avec laquelle les négociations matrimoniales sont entamées actuellement, par le fait d'une connaissance fugitive, d'une excursion, d'un bal, est un des plus mauvais côtés de notre époque. Faire une plaisanterie d'une alliance qui doit durer toute la vie, d'une promesse qui engage jusqu'à la mort, démontre une faiblesse d'intelligence et de cœur, dont nous ne pouvons que rougir en face des siècles précédents.

Puis, la vie dans le mariage doit prendre elle-même un caractère sérieux. Ce n'est pas sans rougir qu'on voit des époux se conduire d'une manière indigne. Ils se marient comme des enfants, prennent l'un envers l'autre des habitudes d'enfants, et restent toujours enfants. Il est beau évidemment que les époux manifestent devant tout le monde le bonheur qu'ils ont trouvé en eux et en leurs enfants ; mais est-ce que ces roucoulements qui font de la femme un joujou et du petit mari,

(1) VIe Vol., conf. XVI, 8.

comme on dit souvent, un fou inoffensif, dont on chasse la maussaderie par des baisers, et dont on vide la bourse par des caresses ; est-ce que ces dorlotements, ces cajoleries et ces exhibitions d'idolâtrie, nous voulons dire ces enfantillages, répondent à la gravité qui sied à des époux et à des parents ? Est-ce que cette conduite indigne ne démontre pas précisément combien même les meilleurs ne conçoivent la vie conjugale qu'au point de vue de la jouissance sensuelle, et non au point de vue du sacrifice, du devoir, et de la perfection ? C'est pourquoi notre troisième tâche est d'agir tous sans exception par la parole et par l'action, afin que notre génération ait de nouveau sur le mariage des pensées aussi élevées, et des sentiments aussi respectueux que s'il s'agissait d'un sanctuaire. Oui, rendons le mariage saint, et il sanctifiera la société tout entière.

SEIZIÈME CONFÉRENCE

MARIAGE ET SOCIÉTÉ.

1. Excès dans l'activité de l'état. — 2. Le mariage est soi-disant une affaire appartenant exclusivement à l'état. — 3. La contrainte de l'état dans la question du mariage. — 4. Malthusianisme. — 5. Mesures privées et mesures de l'état relativement au mariage. 6. Le mariage est institué c'est vrai pour le service de la société ; mais comme institution morale et comme droit de la personnalité libre. — 7. Droit général au mariage. Il est à désirer que le plus grand nombre possible de personnes en fassent usage. — 8. La limitation du mariage n'est pas nécessaire, car il y a sans cela des empêchements plus qu'en nombre suffisant. — 9. Influence pernicieuse et fausseté des vues malthusiennes. — 10. La morale et la religion seules peuvent indiquer ici la juste voie à suivre.

1. — Excès dans l'activité de l'état.

Les parents qui vont passer les vacances à la campagne avec leurs enfants, ne reviennent souvent pas de leur étonnement, en voyant les enfants de la pauvre veuve chez qui ils demeurent, respirer la vie et la santé, bien qu'ils n'aient à manger, d'un bout de l'année à l'autre, que des pommes de terre et de la choucroute, du pain et du lait, quand ils ne vont pas au dehors chercher des fraises ou des pommes sauvages. Leurs enfants à eux ont tout ce qu'on peut imaginer ; et malgré cela, ils sont faibles et ont besoin du médecin toute l'année. Comment s'expliquer cela disent-ils ? Question inutile. L'explication est dans le fait qu'ils ont eux-mêmes posé. La raison pour laquelle leurs enfants ne prospèrent pas, n'est pas en ce qu'ils font trop peu pour eux, mais en ce qu'ils font trop. S'ils ne leur prodiguaient pas des soins excessifs, s'ils ne les déformaient pas, s'ils laissaient davantage la nature agir chez eux, ils verraient bientôt qu'à la ville aussi, au milieu de la civilisation, la santé est possible. Mais malheureusement, dans leur sollicitude mal placée, ils ne veulent jamais compren-

dre l'ancienne sentence de la sagesse, qu'il peut aussi y avoir excès dans le bien.

L'état se rend coupable de ce même excès dans toutes les affaires où il croit devoir exercer un droit. Il suffit pour cela qu'il ait intérêt à une chose, et on peut être sûr qu'il l'étouffe bientôt et la disloque par son manque de mesure. Attire-t-on son attention sur la pullulation des vagabonds ? Alors il est prudent de ne pas faire de promenade sans passe-port, si on ne veut pas coucher au dépôt de mendicité. Les mots de sociétés d'étudiants, de révolutionnaires, de bohémiens, d'espions, de démocrates socialistes, excitent-ils l'attention publique ? Alors l'Église devient une société d'étudiants, le pape un démocrate socialiste, et les évêques ne doivent pas souffler mot, quand on leur dit qu'ils sont placés sous la surveillance de la police, comme des révolutionnaires et des espions au service d'une puissance étrangère.

Bref, tout ce que l'état prend entre ses mains souffre de la malédiction de l'exagération : assistance publique, école, hygiène, police des marchés, surveillance de la sûreté. Le juste milieu n'existe pas pour la vie publique. Les individus croient faire acte de supériorité, de force, de sagesse, en sachant se limiter. Le pouvoir public n'a qu'un moyen de montrer sa grandeur, c'est de tendre l'arc jusqu'à ce qu'il se brise. C'est pourquoi sous sa main, le bien se transforme si souvent en mal, et les efforts les mieux intentionnés échouent.

2.—Le mariage est soi-disant une affaire appartenant exclusivement à l'état.

Le mariage est un des domaines sur lesquels ceci s'exerce de la manière la plus fâcheuse. C'est à Luther que revient le mérite, si toutefois c'en est un, d'avoir livré le mariage à l'état, lors même qu'il y a mis cette réserve insignifiante, que celui-ci n'avait qu'à lui donner des lois, et à en juger comme représentant ou maître de l'Église. Dans la France catholique aussi l'absolutisme d'état a mis le pied sur ce terrain. Au temps de Louis XIV, et de la complaisante coopération

du Gallicanisme, le prétendu droit canonique d'état fit une législation spéciale sur le mariage. Mais la rupture n'eut lieu qu'au moment où les idées révolutionnaires naissantes commencèrent à pénétrer la vie publique. En Prusse, l'ordonnance du 19 mai 1748 qualifie les affaires de mariage d'affaires exclusivement laïques. En Autriche, le mariage fut déclaré un contrat civil, par une ordonnance de 1783. A ce point de vue, la Révolution française procéda naturellement d'une manière tout à fait radicale, et créa un droit de mariage si frivole, qu'il n'est point d'enseignement dans lequel la législation moderne eut plus à réparer qu'ici (1).

On peut facilement mesurer la signification de ces paroles, si l'on considère combien peu la législation napoléonienne a compris la dignité intérieure du mariage et sa sainteté. Néanmoins elle a créé extérieurement une certaine organisation et un certain decorum, en soumettant le contrat de mariage et sa dissolution à des lois d'état, et a mis du moins ainsi un terme au caprice et à l'arbitraire sans frein de l'individu. Peu à peu ses principes ont été appliqués dans le monde entier, de sorte que, à proprement parler, nous ne possédons plus un droit matrimonial public, institué selon les principes de l'Église. Dans leur législation, tous les états se sont affranchis des exigences du Christianisme, et ont adopté le principe d'après lequel Portalis a disposé tout son travail : le mariage est la base fondamentale de l'ordre humain ; chaque état a donc un droit essentiel à en fixer les conditions. On ne nia point que les chrétiens pussent considérer leur alliance comme religieuse, et on ne leur défendit pas de la faire consacrer par l'Église ; mais on déclara partout que l'état ne s'inquiétait pas le moins du monde de savoir si les prescriptions établies par lui s'accordaient ou non avec les vues de l'Église, avec les convictions des époux, et

(1) Zachariæ-Puchelt, *Franz. Civilrecht*, (6) III, 7.

si elles tenaient compte ou non de leurs obligations envers la conscience et la religion. Bref on déclarait que dans le mariage, la morale et la religion étaient des affaires privées. Si les socialistes ont généralisé ceci pour la religion, ils font simplement voir qu'ils n'ont rien créé de nouveau ; mais qu'ils ont continué à tirer les conséquences des idées modernes.

Avec cela, le mariage était dépouillé complètement, du moins pour la vie publique, de son caractère religieux et moral, et ramené exclusivement à une formalité juridique, ce qui suffit déjà pour faire un véritable tourment d'un des rapports les plus délicats entre les hommes, tourment auquel pense avec effroi celui qui a passé par là. Si bien des candidats au mariage soupçonnaient quelles démarches ils sont obligés de faire, que de temps ils doivent sacrifier, combien de formalités ils ont à remplir, à combien d'humiliation il leur faut se soumettre, avant de pouvoir posséder leur fiancée, qui sait s'ils n'y renonceraient pas par dégoût et par frayeur ? Nous venons de lire dans une revue, qu'une des associations de Saint-Vincent, à Vienne, a été obligée d'avoir recours au moins à seize actes officiels, pour mettre en règle devant la loi l'union sauvage de deux pauvres gens (1). Les malheureux avaient peut-être vécu ainsi, parce qu'ils craignaient les dépenses et les chicanes des autorités. Sans doute la loi est souvent transgressée sous ce rapport, uniquement par la peur qu'elle inspire. On n'a qu'à regarder un couple de pauvres se présenter à l'Église. Que de fois on le verra brisé, fatigué, désireux de voir venir la fin de leurs démarches, après avoir été poussé par tout ce rouage de la machine d'état, comme la feuille de papier dans la presse ! Bon nombre de ceux qui sont passés par là diront avec pleine conviction, que, pour eux, il est hors de doute que le contrat de mariage n'est pas l'affaire de l'état. Sa main est beaucoup

(1) *Linzer Quartalschrift*, 1892, p. 140.

trop rude, Ou il doit redonner entière liberté pour contracter mariage, ou il doit devenir lui-même moral et religieux.

Mais on devait en arriver là, depuis qu'on a considéré le mariage comme une institution purement juridique. Pour comble, la sagesse d'état moderne a mêlé encore dans cette affaire des considérations d'économie nationale, et, dans l'intérêt du bien commun, a justement trouvé le moyen de limiter de la manière la plus sensible, la liberté de la personnalité. Sans doute la pensée n'est pas neuve ; mais ce qui est neuf, c'est la manière dont elle est exécutée maintenant. Que le mariage, comme moyen de perpétuer l'humanité ; que l'augmentation ou la diminution du chiffre de la population ait une grande importance pour l'état ; que celui-ci par conséquent ait aussi un droit d'exiger et de veiller à ce qu'on ait égard au bien commun et à ses fins dans le contrat de mariage, c'est, comme nous l'avons vu autrefois, une exigence de droit naturel, et tout le monde l'admet. Mais autre est la question de savoir, s'il en résulte pour l'état le droit de pratiquer ou d'exercer relativement au mariage, cette contrainte qu'il a déjà exercée dans l'antiquité, et qu'il exerce encore d'une manière plus sensible dans les temps modernes.

3.—La contrainte de l'état dans la question du mariage.

L'état antique qui était tout, et qui ne laissait surgir à côté de lui aucune personnalité libre, ne connaissait point d'autre fin pour l'homme ici-bas, que d'être obligé de se sacrifier corps et âme pour la totalité. Ce Moloch avait besoin de victimes pour ses hécatombes. C'est pourquoi, à cette époque, toute la politique visait à augmenter le nombre de la population ; mais ce n'était point des motifs économiques, c'était des motifs de droit d'état ou des motifs de droit de guerre, qui dirigeaient cette tendance. C'était le petit nombre des esprits qui comprenaient clairement, comme Aristote et Tacite, l'inutilité (1) ou le dommage (2) qu'ils causaient à la

(1) Aristot., *Pol.*, 2, 6 (9), 13. — (2) Tacit., *Ann.*, 3, 25.

communauté. Ils ne consacrèrent naturellement pas un mot à la libre personnalité de l'individu envers l'état.

Mais de telles considérations étaient généralement inaccessibles aux anciens. Le célibat était partout, si non défendu, du moins mal vu. Platon — qui comme on le sait n'était pas marié — propose d'obliger chaque citoyen à se marier, sous peine d'amende et de déshonneur (1). Le fait eut lieu en Crète (2). A Rome aussi, dès les temps les plus reculés, les vieux célibataires furent frappés d'amendes et d'autres punitions (3). Mais comme celles-ci ne produisaient aucun effet, on chercha à faire naître le goût du mariage en y mettant des récompenses, et on crut pouvoir relever la vie conjugale tombée en décadence, en faisant dépendre d'un grand nombre d'enfants l'affranchissement des obligations envers l'état, du service militaire et autres privilèges semblables. Le même fait eut lieu en Perse (4) et à Sparte (5) ; mais Rome décadente surtout publia sur ce point une telle quantité de lois, qu'il est difficile de les embrasser toutes d'un seul coup d'œil ; et ces lois échouèrent toutes lorsqu'on voulut les exécuter. Souvent même elles augmentaient le mal au lieu de le guérir. Les plus connues sont le *Jus Liberorum* (6) et les lois *Julia*, *Papia* et *Poppæa* (7). Par cette dernière, non seulement le mariage fut prescrit dans un espace de cent jours (8) à tout homme âgé de moins de soixante ans, et à toute femme qui n'en n'avait pas cinquante, mais l'homme au-dessus de vingt-cinq ans et la femme au-dessus de vingt furent punis s'ils n'avaient pas d'enfants (9).

De telles mesures ne sont possibles que là où la liberté de la personne ne compte pour rien en face de la puis-

(1) Plato., *Leg.*, 4, p. 721, a ; 6, p. 772, d. 774, a.
(2) Strabo, 10, 4, 20. — (3) Valer. Max., 2, 9, 1.
(4) Strabo, 15, 3, 17. — (5) Aristot., *Pol.*, 2, 6 (9), 13.
(6) Pauly, *Real. Encyclop. der Alterthumswiss.*, IV, 659 sq.
(7) *Ibid.*, IV, 979 sq. — Sohm, *Institutionen*, (4) 358 sq., 438.
(8) Ulpian., *Tituli ex corp.*, 22, 3 ; 16, 3. — Lactant., *Inst.*, 1, 16.
(9) Ulpian., 16, 1, 2. — Cf. Tertull., *Apolog.*, 4.

sance de l'état. Mais cette idée ne peut venir à l'état que si la vie publique est tellement endommagée, qu'il croit nécessaire de prendre des mesures de rigueur répondant naturellement à son caractère. Ceci nous explique pourquoi ces lois disparurent avec l'effondrement du monde antique. Dans tout le moyen âge, aucun état ne pensait à ces prescriptions. D'ailleurs personne ne les aurait tolérées. L'indépendance de l'humanité et la conscience qu'elle avait d'elle-même étaient alors trop fortes. Ce n'est qu'au commencement des temps modernes, que le monde fut de nouveau mûr pour des vues analogues. L'absolutisme d'état s'éleva à une hauteur que le moyen âge ne dépassa certainement pas. L'homme n'eut plus aucune valeur à ses yeux, sinon comme instrument pour exécuter ses fins. Les vues religieuses que la Réforme avaient fondées pesaient aussi dans la balance, puisque, d'après elles, le premier devoir de l'homme, le devoir le plus sacré, sinon l'unique, était de croître et de remplir la terre.

A ceci s'ajoutèrent enfin des considérations politico-sociales auxquelles offrit trop d'occasions l'état du monde, après les ravages terribles que produisit la guerre de Trente Ans. A partir de cette époque, les hommes d'état vécurent dans une crainte continuelle que le monde ne mourut de consomption. En tout cas, ils avaient peur de ne plus fournir les nombreux soldats, dont on avait besoin chaque année, pour favoriser l'expansion de la civilisation humaine. Aussi le mot d'ordre qu'on connaissait le mieux en économie nationale était population. Tous les représentants des sciences d'état depuis Colbert considèrent que la première de toutes les tâches pour l'état,est de penser à la multiplication du peuple ; et c'est Montesquieu qui a le plus contribué à répandre cette idée dans les sphères les plus étendues (1). D'après l'esprit de cette époque, tous les

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, l. XXIII.

moyens sont bons pour y arriver : contrainte au mariage, facilité pour le divorce, suppression d'empêchements, principalement ceux de parenté, et même le dérèglement parmi les soldats. On ne saurait croire les choses que Conring, Pufendorf, Schlettwein, de Sonnenfels, le conseiller courtisan de Joseph II, ont recommandées à ce sujet (1).

De ces vues sortirent aussi beaucoup de prescriptions matrimoniales qui supprimaient, par une ordonnance de l'état, tous les scrupules moraux et religieux osant s'élever là contre. On ne peut nier que la législation prussienne de l'an 1794 subit fortement cette influence. Sans doute, il n'était plus possible, grâce à l'influence du Christianisme, d'appliquer au mariage des mesures de contrainte générales ; mais il était beaucoup plus regrettable que, pour favoriser le mariage, l'état passât par dessus les principes de la morale et entreprît à dessein la suppression des principes religieux. C'était assurément logique, s'il se considérait comme maître absolu de la législation du mariage.

4. — Malthusianisme. Chaque fois que la grossière théorie de la multiplication a été employée contre la morale et contre la religion, elle n'était pas par elle-même contre nature. Mais depuis que le Libéralisme est parvenu à régner sur le monde, il a fait prédominer des points qui, à eux seuls, le couvriraient d'une plus grande honte que tout le reste. Chose curieuse, un ecclésiastique appartenant à l'Église anglicane, homme honorable quant à sa personne, et penseur qui n'est pas sans valeur, s'est prêté à leur donner droit de cité dans la société. Pour sa juste punition, la doctrine et les pratiques honteuses, auxquelles il a donné naissance sans le vouloir lui-même, porteront à jamais son nom. Malthus n'a pas inventé sa théorie de toutes pièces ; il l'a puisée en partie dans d'autres écrits, et en partie dans l'esprit de dureté du Libéralisme, dont il était malheureusement lui-même trop péné-

(1) Wagner, *Staats und Gesellschafts Lex.* VI, 659.

tré. Mais il en a fait une école fermée, et il l'a exposée d'une manière vivante, comme personne ne l'avait fait avant lui. De là son succès et sa gloire, quoi qu'il ait lui-même rejeté plusieurs de ses principes (1).

« Tout le malheur de la situation actuelle du monde, dit-il, que les hommes mettent si volontiers à la charge de la mauvaise volonté des gouvernements, ne provient que de leur insouciance et de leur irréflexion ; et ceux qui ont entre mains la direction des affaires, n'en sont pas exempts eux-mêmes. Il est clair que la société ne peut vivre en sécurité s'il y a plus d'hommes sur terre, qu'il n'y a de moyens d'existence. Des gens auxquels la nature n'a pas servi la table à l'avance, n'ont pas le droit de s'y asseoir. Il faut donc veiller à ce qu'ils n'y paraissent pas. De fait, la société s'accroît, et la plupart du temps, dans les classes les plus pauvres, en proportion géométrique, tandis que les moyens d'existence n'augmentent qu'en proportion arithmétique ». Malheureusement, Malthus ne dit pas où il a puisé cette célèbre loi. Nous présumons qu'elle provient uniquement de son imagination. Malgré qu'il ait un cœur de glace, il devait posséder une imagination vive, car lui-même était persuadé de ses assertions, et ce spectre lui fit commettre les inhumanités les plus monstrueuses. « Les hommes, continue-t-il, sont beaucoup trop irréfléchis et trop légers, pour pouvoir conjurer tout le danger de leur situation par une continence volontaire. Si leur nombre ne décroissait pas par suite de leurs débauches, de leurs folies et de leurs violences mutuelles ; si la nature ne venait à leur secours, par des épidémies et par la misère, pour rejeter de sa table les hôtes qui ne sont ni invités ni comptés, la détresse dé-

(1) Mohl, *Gesch. und Lit. der Staatswissenschaft*, III, 411-517. Coquelin et Guillaumin, *Dictionnaire d'Economie politique*, (4) II, 126-128, 382-420. Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, II, 113-135. Schœnberg, *Hanbd. der polit. Œconomie*, (3) I, 766 sq. Kells Ingram, *Gesch. der Volkswirthschaftslehre*, 131-165. Œttingen, *Moralstatistik*, (5) 257 sq. Roscher, *Volkswirthschaft*, (20) I, 662 sq.

passerait bientôt toute mesure. Néanmoins ceci ne suffit pas toujours. C'est pourquoi le pouvoir public doit entraver, par des mesures de violence, cette augmentation qui nuit à la communauté, et ne se laisser attendrir ni par des opinions philosophiques perverses, ni par une fausse humanité. C'est une opinion erronée que celle qui prétend, que les biens de la terre forment une provision commune, à laquelle chacun prétend avoir part. Un homme qui naît dans un monde déjà occupé, sans recevoir de sa famille ce qu'il lui faut pour vivre, sans que la société ait besoin de sa force de travail, est de trop sur la terre, et n'a pas le droit d'y paraître. Qu'à côté d'un nombre déterminé de possesseurs, il puisse encore y avoir quelqu'un qui travaille à devenir propriétaire ; qu'outre la possession, il y ait encore d'autres droits, celui de l'existence, celui de la liberté, celui du travail ; que quelqu'un travaille aussi pour soi, et non seulement par grâce et pour l'avantage de la possession, ce sont là tout autant de principes dont ne peut entendre parler le prédicateur du Libéralisme. Donc, conclut-il, il faut intervenir sans pitié contre tous ceux qui mettent les possesseurs en péril, par l'augmentation du nombre de la population. Qu'on démolisse donc les hospices pour les enfants trouvés, les établissements pour les pauvres. Ce sont des moyens de favoriser l'insouciance des hommes et rien de plus. Qu'on rende donc difficiles de toutes manières le mariage et l'augmentation des hommes ; qu'on prive de secours les irréfléchis qui ne se laissent pas avertir. En abandonnant les enfants, on punit les parents. La société n'a vraiment pas le devoir de s'occuper d'eux, et d'expier ainsi la faute de ceux à qui ils doivent le jour. Que ceux qui se marient sans posséder de moyens supportent aussi les conséquences de leur action ; la nature elle-même fera peser sur eux le poids de sa juste sentence ».

On ne peut pousser plus loin la méconnaissance de la Providence divine et de l'amour humain, l'égoïsme et le

culte de Mammon, l'individualisme et la négation des devoirs sociaux, la dépréciation de l'homme, l'élévation de la possession au droit unique ici-bas, la puissance absolue de la société, non seulement sur les droits, mais sur l'existence de l'homme. En un mot, on ne peut pousser plus loin le libéralisme. Considéré au seul point de vue économique, il arrive à son apogée avec Ricardo ; mais Malthus mérite incomparablement mieux de s'appeler l'homme du parfait Libéralisme, lui qui s'est fait le champion pour tirer les conclusions de son système relativement à la société. Personne n'a démontré plus clairement que lui, que la religion et la morale n'ont aucune place dans la société, qu'aussitôt qu'elle est morcelée en fragments sans cohésion, la personnalité et les individus n'ont plus d'importance, et qu'enfin, d'après ces principes, la totalité, l'état en d'autres termes, peut négliger tous les droits, les supprimer, les faire à sa guise et absorber tout pouvoir, sans avoir à observer lui-même d'obligations ni d'égards envers ses sujets.

5. — Mesures privées et mesures de l'état relativement au mariage.

Malthus avait fait ces réserves expresses, comme si, avec cette théorie, il avait indiqué la voie à certaines conséquences de droit privé, auxquelles nous ne voulons pas toucher de plus près. Ce que lui-même ne voulait pas, d'autres l'ont fait après lui. C'était inévitable une fois ces hypothèses acceptées. C'est pourquoi on ne peut faire autrement que de lui imputer toutes ces monstruosités morales, que le moderne Malthusianisme déverse dans le peuple par tant d'écrits. Toute la sagesse de ce système a pour but d'entraver, par des moyens criminels, l'augmentation de la population. Et malheureusement, il n'a que trop bien réussi à propager plusieurs de ces livres d'une manière incroyable, en sachant leur donner des titres, grâce auxquels on était tenté de croire, qu'ils offraient de sûrs moyens pour soulager le paupérisme et résoudre la question sociale (1). De plus, le socialisme

(1) Hohoff, *Revolution*, 322-339. Œttingen, *Moralstatistik*, (3) 258, sq. Roscher, *Volkswirthschaft*, (20) I, 678 sq. 724.

s'est emparé de ce domaine, pour déversersa haine fanatique contre le mariage qu'il considère comme un régime de forçat. Plusieurs de ces chefs, qui n'ont pas assez de paroles, pour déblatérer contre le Malthusianisme, ne connaissent point d'autres moyens, pour remédier à la misère sociale, que d'indiquer *ex professo* aux hommes, comment ils peuvent jouir de la sensualité, et éviter prudemment les obligations morales.

Ce serait une consolation pour nous, que de pouvoir dire qu'une telle honte se limite à la littérature ; mais malheureusement ces principes qui crient vengeance vers le ciel ont passé depuis si longtemps dans la vie, qu'ils sont littéralement devenus mœurs publiques. Comme on le sait, la malédiction des mariages à deux enfants, ou des mariages stériles, plane depuis longtemps sur la France. Les Allemands ne se lassent pas de faire à leurs voisins les reproches les plus amers à ce sujet. Assurément le chiffre de la population augmente en Allemagne d'une manière qui excite la sollicitude économique de plusieurs hommes politiques ; mais ici aussi, il y a des phénomènes, et non seulement des phénomènes isolés, qui nous enlèvent tout sujet de jeter la pierre aux autres. Nous pensons particulièrement à ces contrées qui sont la patrie des faiseuses d'anges.

L'Amérique du Nord elle aussi, porte une grande responsabilité, puisqu'on n'y peut poursuivre ce crime par lequel, Rome à son déclin savait rendre les mariages infructueux. Il y est pratiqué ouvertement, et les médecins ne craignent pas d'offrir dans les journaux, par des signes que chacun peut reconnaître, leurs services pour cette besogne abominable, impudence qui d'ailleurs ne se trouve pas seulement de ce côté de l'Océan. En tout cas, un fait certain, c'est que les statistiques mettent la France au dernier rang des nations, au point de vue prolifique, et constatent que la population y di-

minue d'une manière effrayante (1). La statistique de 1890 enregistre dans ce pays, un excédent de 38.000 décès relativement aux naissances (2).

Si nous ne pouvons ni ne voulons rendre Malthus responsable de toutes ces horreurs, qui provoquent la colère de Dieu, on ne peut néanmoins l'absoudre d'une autre conséquence de droit privé qu'il a voulu produire, et qu'il a produite aussi dans une proportion assez notable ; nous voulons dire la limitation violente des alliances matrimoniales, au moyen de la législation. Sous l'influence de la terreur que Malthus avait répandue dans la société, les états modernes trouvèrent une occasion favorable pour suivre avec succès leur inclination à réglementer la liberté individuelle dans le domaine du mariage. Sous prétexte du bien de l'état, la permission de contracter mariage a été, dans un grand nombre d'états, subordonnée à tant de conditions pour le rendre difficile, principalement dans la première moitié de ce siècle, qu'on l'a rendu presque impossible à des classes tout entières. Que cette oppression des droits humains fut contraire à la nature et au droit, on aurait pu le voir depuis longtemps, dans toutes les conséquences qui s'en sont suivies pour la morale publique, et pour les revenus des caisses des communes et de l'état. Qu'y faire ? Les hommes en général ne sont pas destinés au célibat. Pour la plupart, il vaut mieux qu'ils vivent dans l'état du mariage. Si on leur rend cette situation impossible sans leur donner un contre-poids spécial, un contre-poids moral et religieux, pour contrebalancer leurs penchants naturels, les erreurs morales augmentent jusqu'à devenir une maladie et une calamité publique.

On n'a qu'à consulter les statistiques pour se convaincre que là où la civilisation n'est pas encore assez

(1) Œttingen, *Moralstatistik*, (3). Tab. 34. Meyer, *Conversat. Lex.* (4) XVII, 129 sq. Roscher, *Volkswirthschaft* (20) I, 700 sq.

(2) *Association catholique* (1891), XXXII, 581.

avancée, pour suggérer à l'état la pensée qu'il peut régir les affaires du cœur humain, avec des chaînes et des paragraphes, les naissances illégitimes sont rares ; mais que dans les pays qui se distinguent par une tutelle et une mesquinerie exagérée de sa part, elles croissent en nombre effrayant (1). Or, quand une fois la morale publique d'un peuple est gâtée, il faut du temps avant qu'elle soit de nouveau améliorée à fond. On peut améliorer les lois dans un jour ; mais pour réparer ce qu'elles ont détruit dans la conscience juridique et dans le sentiment moral du peuple, il faut du temps, si toutefois le temps suffit pour réparer ce dommage.

6.—Le mariage est institué, c'est vrai, pour le service de la société, mais comme institution morale et comme droit de la personnalité libre.

Il résulte de tout ceci, que le mariage ne peut jamais être conçu comme une pure institution de droit. Sans doute il l'est aussi, et il faut inculquer souvent et sérieusement aux individus qu'il ne s'agit pas ici d'une chose dont la décision peut être abandonnée exclusivement à l'impétuosité du sang, mais d'une institution dont dépend leur salut, le salut de leur prochain et celui de la société, d'une institution qu'on ne peut aborder avec assez de réflexion, et dans laquelle on doit mettre d'accord les inclinations et les désirs personnels avec les devoirs de la justice envers la totalité. Mais il faut encore inculquer plus souvent et plus profondément au cœur des représentants de la société, que le mariage est de sa nature tout d'abord une affaire morale et religieuse. S'ils ne considèrent pas ce côté, il est inévitable que le mariage en souffre et endommage la société elle-même. On ne peut pas donner au droit une autre place et une autre signification que celles qu'il possède en raison de sa nature. Or, il est une partie de la morale et une partie qui lui est subordonnée. S'il porte la main sur elle, ou si seulement il méconnaît son influence prédominante, non seulement il lui fait du tort, mais il s'en fait encore davantage à lui-même.

(1) Œttingen, *Moralstatistik* (3), Tab. 36, Haushofer, *Statistik* (2), 492 sq. Schœnberg, *Polit. Œkonom.*, (3) I, 744.

Il est peu de domaines dans lesquels cela soit si frappant que dans celui du mariage et de l'éducation.

La même chose existe en ce qui concerne le rapport de la personnalité et de la loi. C'est un lieu commun, rebattu, que la loi existe à cause de l'homme, et non l'homme à cause de la loi. Malgré cela, il semblerait presque qu'il n'ait pas encore pénétré jusqu'aux oreilles et au cœur de ceux qui font des lois et les appliquent. Il ne faut donc pas cesser de répéter que l'individu lui aussi doit trouver son compte dans toutes ces lois qui concernent l'ordre public. Chaque individu est évidemment créé pour le service du tout ; mais le tout est à son tour destiné à l'utilité de l'individu, par conséquent le droit public ne peut rester droit, qu'autant qu'il n'opprime pas les droits privés de la personnalité. Donc plus un droit est l'exercice naturel de la liberté personnelle, plus le pouvoir public doit être prudent, pour ne pas lui faire de tort par ses prescriptions.

Sans doute, il est vrai que le mariage est de sa nature destiné à servir l'utilité publique de la société, et personne ne l'affirmera plus catégoriquement que nous ; mais il est également vrai qu'il est un droit personnel, dont quelqu'un fait tout d'abord usage pour son propre avantage, et un droit aussi intime que pas un. Vouloir réglementer ces situations juridiques par la contrainte extérieure et par l'application d'un mécanisme violent, doit fatalement amener des malentendus. Les questions dans lesquelles le cœur joue un si grand rôle, ne se règlent que par voie d'enseignement amical et d'accord à l'amiable. Si le premier devoir de la loi est d'instruire, celle-ci doit, en pareille matière, se contenter d'indiquer à l'homme la manière de bien remplir ses devoirs envers la totalité, et ne montrer sa puissance que si elle ne peut compter ni sur sa raison ni sur sa bonne volonté. S'il y avait un cas auquel s'appliquait bien la proposition de l'illustre J. Mœser, demandant que dans chaque état l'autorité institue des conseillers de conscience au point

de vue du droit, c'était bien ici. Les autorités elles-mêmes ne devraient venir qu'après ceux-ci. Instruire sur les obligations juridiques dont quelqu'un se charge par le mariage, et indiquer avant tout des principes moraux et religieux, qui fassent pratiquer le mariage comme une charge publique au service de l'humanité et du royaume de Dieu, sont des choses qui, la plupart du temps, devraient rendre superflue l'intention du pouvoir public.

7. — Droit général au mariage. Il est à désirer que le plus grand nombre possible de personnes en fassent usage.

Mais toutes les considérations publiques ne peuvent pas faire disparaître la vérité que le mariage est un droit que chaque homme possède. Nous ne pouvons pas comprendre pourquoi on ne parle que du petit nombre de ceux qui s'abstiennent du mariage, pour le rendre possible aux autres, et qu'on n'a pas un mot pour le droit des milliers de personnes, auxquelles les lois et les institutions sociales rendent impossible l'exercice de leur droit. Ce droit, elles l'ont en vertu de la nature humaine, de leur personnalité libre, parce qu'elles sont membres de la société humaine. Cette dernière qualité ne peut jamais devenir un obstacle à l'exercice d'un droit qui est avant tout concédé pour la formation de la société.

En outre, il est désirable, pour des raisons juridiques et morales personnelles, que le plus grand nombre possible de personnes fassent en réalité usage de leur droit. Proportion gardée, il n'y en a qu'un petit nombre qui aient la vocation de vivre dans le célibat. Cet état demande une force morale si élevée, une activité physique et intellectuelle si considérable pour soustraire l'esprit à la sensualité, qu'il sera toujours une exception. Des hommes en particulier, qui doivent vivre au milieu du monde, ont à subir tant de dangers et de tentations, qu'ils succombent facilement là où une vie morale sérieuse, la retraite, le travail et la religion, ne leur accordent pas une protection intérieure. L'homme dont tous les soucis sont concentrés sur sa personne a vite fait de se trouver trop bien ; et comme on le sait, ceci est tou-

jours sa ruine et trop souvent aussi celle des autres. Pour la plupart, les sacrifices, les chagrins, les privations que le mariage apporte avec lui, sont la protection la plus salutaire, et un moyen de conversion qui rend pour eux toutes les prisons inutiles. Seuls, ils ne se tirent pas d'affaire malgré leur liberté; liés par une famille, ils ne tombent à la charge de personne. Oui, il est vrai que dans le monde, deux se tirent plus facilement d'affaire qu'un seul, que deux se réchauffent mieux qu'un seul (1). Il est rare que quelqu'un soit tellement indépendant, qu'il n'ait besoin du secours de personne, ou ne subisse aucun dommage s'il vit continuellement seul. Ceci s'applique aussi bien à la vie économique qu'à la formation du caractère. Si l'on veut trouver des hommes qui soient remplis de caprices, des esprits fiers, des tyrans, des fantasques, des hommes à idées bizarres, des hypocondriaques, des pédants sensibles comme le mimosa, qui vivent d'imagination, qui sont des inutiles et un tourment pour le monde réel, il faut chercher des célibataires qui ne vivent pas en communauté, ou qui sont au service de la vie publique.

De tels hommes et de telles situations ne sont assurément pas un sujet de bénédiction pour la totalité. C'est pourquoi, dans leur intérêt aussi, il est à désirer que les mariages soient aussi nombreux que possible. Plus la foule est morale, plus les hommes sont sobres, laborieux, économes, plus ils sont attachés à la maison, plus la société est saine, plus le calme et le sentiment conservateur, le respect de la tradition et de l'autorité deviennent morale publique. L'individu est toujours tenté d'attendre son salut d'un changement dans les événements. Personne plus que les gens mariés ne peuvent avoir d'intérêt à ce que les choses marchent bien, et que l'ordre ne soit pas troublé. Des milliers de liens les rattachent à la société. Si nous n'avions pas aujourd'hui,

(1) Eccl. IV, 11.

grâce à la législation tyrannique sous laquelle nous vivons, tant d'hommes qui sont là sans aucune attache au monde ; si nous avions plus de familles, nous n'aurions pas tant de socialistes, ou bien ils seraient en tout cas bien moins dangereux, car ils ne penseraient qu'à l'amélioration et non à la destruction de la société.

8. — La limitation du mariage n'est pas nécessaire car il y a sans cela des empêchements plus qu'en nombre suffisant.

Dans son intérêt, la société devrait donner toutes les facilités possibles pour contracter mariage. Les empêchements naissent déjà d'eux-mêmes, et aujourd'hui plus que jamais, grâce à l'ébranlement de la vie publique. Le mauvais état de la situation en France a produit un grand mouvement, qui s'occupe de chercher les causes pour lesquelles la vie de famille est tombée si bas dans ce pays. Mais il nous semble qu'on n'a pas trouvé la vraie racine du mal, car les fausses situations indiquées (1) sont malheureusement, la plupart du temps, les mêmes que dans presque tous les pays. Les ouvriers, dit-on, peuvent difficilement penser à fonder une famille, puisque l'incertitude de leur situation, la durée du travail, le travail de nuit, le salaire peu élevé, la faiblesse héréditaire de leur santé, s'y opposent déjà. Le bienfait de la vie de famille est souvent rendu impossible aux gens de basse condition, par la difficulté de pouvoir se loger. Dans les villes, les logements sont si étroits et si chers, que c'est le plus petit nombre qui peut en posséder un. De plus, dans bien des maisons, on n'accepte pas de famille avec des enfants, parce que cela importunerait trop les gens du premier et du second étage.

La grande classe des domestiques, des portiers, des commissionnaires qui trouvent une retraite de quelques heures dans des mansardes, sous des combles, dans des réduits, au milieu de malles et de vieilles défroques, n'entre évidemment pas en ligne de compte ici. Dans les magasins et dans nombre de services, on n'emploie jamais de femmes mariées ; on ne prend que des jeunes

(1) *Association catholique*, XXXII, 349 sq.

filles à la taille svelte, à la physionomie agréable. Les clients viendraient-ils à la maison sans cela? Toute cette armée de domestiques masculins et féminins, dans les hôtels, dans les restaurants, dans les cafés, et qui change tous les jours, n'a pas seulement le temps de penser à une famille. Les commis, les employés des postes, des chemins de fer, des fabriques, des bureaux ; les sergents de ville, les gardiens de la sûreté, qui exercent leurs fonctions pendant la nuit, et doivent prendre le temps du sommeil sur les heures de la journée, sont presque dans la même situation, que la catégorie de personnes que nous venons de nommer tout à l'heure. Enfin la foule innombrable de ceux qui ne trouvent nulle part d'occupations fixes pour un temps durable, mais qui sont toujours destinés à les faire comme les bohémiens, sans avoir comme ceux-ci le privilège d'entretenir une famille, doivent également renoncer au désir d'en fonder jamais une.

On serait presque tenté de croire qu'il ne reste plus personne pour embrasser la vie de famille. Si le petit nombre de ceux pour qui existe cette possibilité se la voient rendue si difficile, nous pouvons nous demander avec raison : Au service de qui l'état est-il donc? Est-il au service de la totalité, ou au service de l'infime minorité de ceux qui veillent à ce que personne, en dehors du nombre calculé, n'entre dans leur sphère, afin de n'être pas obligés à donner quelque chose de leur possession? Nous ne disons pas que l'état favorise à dessein cette jalouse théorie bourgeoise; mais, sans s'en rendre compte, il a prêté les mains à sa réalisation. Cest la suite inévitable et la juste punition de ce que, dans son action et dans sa législation, il a donné de l'influence aux vues fausses de l'école libérale, vues élucubrées par Malthus et ses successeurs.

9. — Influence pernicieuse et fausseté des vues malthusiennes.

Mais ces théories concernant la population sont *à priori* immorales et irreligieuses. La seule possibilité de les agiter est une marque qui donne singulièrement à

penser sur la corruption morale de l'époque. Les familles nombreuses et fécondes en enfants sont le moyen le plus sûr pour juger si une société est saine. On n'a qu'à considérer l'histoire des Saints, et on trouvera qu'ils sortaient fréquemment de familles nombreuses. Etaient-ils eux-mêmes dans l'état du mariage? Nous voyons leur vie s'écouler au milieu d'un essaim d'enfants. Ceci seul nous indique ce qu'il faut penser des mariages stériles. Il est difficile de voir en eux une preuve de continence. Non ! nous n'avons pas tort de parler d'immoralité ici, et de dire que tous les malthusiens la favorisent. Nous ne disons pas, que tous ceux qui admettent leurs principes méritent ce reproche pour leurs personnes ; mais ils se placent, quand même ils n'en n'ont pas conscience, à un point de vue qui donne à penser, au point de vue du libéralisme bourgeois qui, dans cette question, ne peut nier sa nature mesquine, envieuse et intolérante. Ceux-là seuls ont à ses yeux le droit de vivre qui, sans travail personnel et sans secours étrangers, peuvent vivre de leurs rentes. Pour lui, comme le dit Hegewisch, la prétention que le nombre des hommes devrait se limiter à ceux qui peuvent avoir chaque jour un morceau de bœuf et un verre de vin pour leur déjeuner (1), n'est pas une plaisanterie, mais quelque chose de très sérieux. Il faut donc, conclut-il, toujours tenir la population dans cet équilibre commode, qui épargne aux possesseurs l'aspect désagréable des pauvres, et la nécessité encore plus désagréable d'être obligé de donner une bouchée de son morceau de bœuf, pour soulager une misère étrangère. Que ceci se fasse soit au préjudice de la liberté, soit en favorisant des crimes personnels, peu importe ; on n'en tient pas compte.

Religion, morale, humanité, ne sont que des mots dans ce système qui considère les hommes comme des chiffres. Personne ne pense plus à la souveraineté de

(1) Malthus, *Volksvermehrung, deutsch von Hegewisch*, I, V.

Dieu, au règne d'une Providence, à l'immortalité des âmes, au droit des créatures de Dieu les plus dénuées de secours, à la lumière du soleil et à la lumière éternelle, à une loi qui commande de dominer les instincts sensuels, à une responsabilité envers Dieu. Humanité et homme ne sont que des matériaux, comme un tas de sable et de mortier, pour l'exécution de certaines fins de l'état et de la société. S'agit-il de promouvoir la civilisation par une nouvelle guerre de peuples ? A-t-on besoin d'outils vivants pour élargir des forteresses, pour faire fonctionner chemins de fer et machines ? On met alors en mouvement tous les leviers, afin de réunir à temps le contingent d'hommes dont on a besoin, ou dont on aura besoin plus tard. D'habitude, on dit sèchement : il y a tant de réserves disponibles ; il y a pour subvenir aux besoins de tant et tant d'hommes ; voici le nombre exact de ceux que nous pouvons utiliser, mais pas un de plus ; tous ceux qui seraient en plus compromettraient la situation. Quant à savoir si c'est chrétien et moral, on ne s'en occupe pas. Si seulement ce n'était pas inhumain !

Mais c'est complètement inutile. Si jamais on a besoin d'une preuve que l'humanité manque de pondération, elle est dans ces systèmes. Trop souvent, dans leurs ruses calculées, ils ont atteint juste le contraire de ce qu'ils avaient en vue. Ici aussi s'applique la parole : malice surpasse force ; vouloir est plus fort qu'agir (1). Que l'homme ne puisse aller au delà des limites qui lui sont tracées ; c'est inutile de le prouver. Mais il ne peut pas non plus rester en arrière de sa fin. Dans les cas isolés, la prévoyance coupable devient souvent un sujet de confusion. Mais comme système économique national, elle ne fait que produire, sous une forme plus mauvaise, ce qu'elle devrait éviter. Ce que le crime supprime par voie légale, fait irruption d'une façon doublement dangereuse par des voies illicites. Nous disons doublement

(1) Jer., XLVIII, 30, 36. — Is. XVI, 6.

dangereuse, car ce qui usurpe une place dans le monde contre la volonté de la société, et qui est marqué du sceau de sa malédiction, bravera, durant tout le temps de son existence, sa volonté, et opposera sans cesse la malédiction à la malédiction.

Puissent nos statisticiens tourner leur attention du côté d'où proviennent ceux qui sont la terreur de la société ! L'injustice produit l'injustice. On est toujours puni par où l'on a péché (1). Et avec quoi veut-on mettre un frein à ceux qui, par leurs fautes contre la loi, encourent la vengeance pour des crimes tolérés par elle ? Serait-ce en introduisant des usages grecs et chinois, comme châtiments imposés à ces infractions ? Ce sera sans doute le seul moyen qui réussira. Comment des hommes, d'ailleurs expérimentés, peuvent-ils être le jouet d'illusions si misérables? Comment ne peuvent-ils pas s'en défaire, quand ils voient qu'il faut une nouvelle contrainte pour soutenir le premier tort ? Des lois sont ici nécessaires ; et celui-là seul le nie qui n'admet que les passions sans frein. Mais nulle part une simple loi de police, séparée de la morale et de la religion, n'est plus insignifiante que celle-ci. La contrainte au mariage est absurde. Atteindre un chiffre dans la population au moyen de la contrainte est impossible. Punir le célibat est inadmissible. Défendre le mariage à celui qui ne se sent pas de vocation pour le célibat est révoltant. Hérisser le mariage de difficultés ne fait qu'accroître l'augmentation illégitime de la population, et précisément de cette partie d'où résultent les plus grands dangers pour la société. Apporter des obstacles à la fixité du domicile, et pousser à l'émigration est un empiètement sur le droit des hommes, et une chose inexcusable dans un temps de libéralisme sans bornes. L'émigration ne fait qu'enlever au pays ceux qui possèdent encore quelque chose ; mais elle y laisse ceux qui sont tout à fait

(1) Sap. I, 28 ; 8, 17 ; IX, 1.

pauvres. Ici, la puissance et la sagesse purement humaines trouvent évidemment un terme.

10. — La morale et la religion peuvent seules indiquer la juste voie à suivre ici.

Seules la morale et la religion peuvent remédier à la situation ; et elles y remédient pourvu qu'on les laisse agir librement. Il n'y a que leur enseignement qui offre les données justes pour répondre à cette question. Il n'y a qu'une vie conforme à leurs prescriptions qui donne la force de la résoudre avantageusement. L'humanité prise en général a le devoir de se multiplier. Par conséquent chacun a le droit de se marier. Mais tous ne peuvent pas faire usage de ce droit, pas plus que du droit à la propriété et au travail. Ce droit entraîne également avec lui des obligations lourdes et sacrées ; et celui-là seul qui peut y satisfaire a le droit d'en user.

Donc, il n'y a qu'un nombre limité d'hommes, qui puissent se vouer au mariage. Si, parmi ceux qui ont cette aptitude, il s'en trouve qui en profitent, il y en a aussi d'autres, à qui cette voie est ouverte, et qui en seraient exclus par ailleurs. Le célibat volontaire est déjà, au point de vue social, un noble sacrifice pour le bien commun du prochain ; mais ceux qui usent de leur droit doivent tenir compte de quatre considérations. Ils doivent premièrement agir en considérant la sainteté des fins du mariage. Ils doivent secondement se garder de tomber à la charge de la société, et de lui apporter de nouveaux fardeaux. Ils doivent troisièmement se rendre parfaitement compte de leurs devoirs de parents, et quatrièmement enfin mettre leur affection et les mouvements de la sensualité sous la garde de la morale. Mais cette responsabilité est une lourde charge, et impose parfois un empire sur soi si difficile, non seulement aux pauvres, mais aux riches et aux grands, que quelqu'un fait bien de s'examiner avant de prendre ce joug, et que personne ne peut le porter sans faiblir, s'il n'a pas vivantes au cœur la religion et la morale.

Ces suppositions faites, nous disons sans hésiter, que ces soucis pitoyables au sujet de l'excès de population

manquent de fondement. Dieu a distribué tant de dons, — car sa main n'est pas avare quand elle donne, — que tous ceux qui sont ici-bas peuvent vivre, pourvu que chacun veuille bien prendre la part qui lui revient. Tout dépend de ceci. Les moyens d'existence ne manquent pas ; seul le juste partage fait défaut. La découverte de Malthus nous explique la frayeur instinctive qui s'empare du libéralisme, lorsqu'il entend dire qu'une liberté plus grande devrait être laissée pour contracter mariage. Oui, nous sommes convaincus que les hommes pourraient vivre en plus grand nombre qu'ils ne sont aujourd'hui, et qu'il y a déjà eu des époques où, dans plusieurs conditions, ils ont vécu plus nombreux et beaucoup mieux. Au lieu de chercher les malheurs de notre temps dans l'excès de la population, il serait peut-être plus juste de les attribuer à sa diminution.

Non ! il ne faut pas chercher la cause de nos maux dans l'insuffisance des moyens d'existence pour tout le monde ; mais dans le désœuvrement d'une grande partie des hommes, et dans l'attache aux biens de la terre. S'il y avait davantage d'hommes, beaucoup seraient obligés de faire un meilleur usage d'eux-mêmes et de leurs biens. Car l'augmentation de la population accroît aussi l'activité, et l'augmentation du travail est une source de richesses. Pour tout ceci, nous avons une grande confiance dans la puissance humaine ; mais nous en avons une plus grande encore dans la puissance et dans la miséricorde divine. Personne assurément ne peut contester que celles-ci apparaissent tout particulièrement dans notre question. Si Dieu a tout ordonné avec nombre, poids et mesure (1) ; s'il a compté tous les cheveux de notre tête (2), aurait-il perdu l'homme de vue ? Non ! il ne l'a pas oublié. Il ne s'est pas détourné de lui malgré son infidélité. Au-dessus de toutes les erreurs des esprits, et de tous les égarements de la

(1) Sap., XI, 21. — (2) Matth., X, 30. Luc., XII, 7.

chair, veille toujours sa bonté. Si cela n'eut dépendu que de nous, l'humanité aurait depuis longtemps disparu et la terre aussi. Mais Dieu qui sait utiliser jusqu'aux plus grands crimes, quand même c'est souvent sous forme de punition, est tel que, sous son action, le trop et le trop peu s'égalisent, et que son plan reste toujours immuable.

Nous ne voulons pas dire par là qu'on doive se reposer complètement sur Dieu et laisser tout aller son train sans l'ombre de réflexion. Personne nous l'espérons ne nous prêtera de tels sentiments, pas plus qu'on nous imputerait ceux qui consisteraient à dire aux hommes : Continuez à pécher, Dieu s'en charge. Les gens qui encourent le blâme de se croiser les bras sont autres que nous. Comprenne qui voudra ces savants qui prêchent le principe : *Laissez faire, laissez aller*. Que penser de ces écrivains qui dépeignent d'une façon si émouvante les tristes conséquences de l'accroissement du prolétariat moral et économique, mais qui font tout pour en justifier les causes? Que penser de ces hommes d'État, qui tremblent devant ses effets, et qui nous empêchent d'en tarir les sources? Que penser de ces maîtres, de ces pédagogues, qui avertissent de ce mal, qui y préparent systématiquement? Il y a ici de grands crimes à réparer, et une brèche dangereuse à fermer. Pour y arriver, tous doivent se tendre les mains et travailler de concert. Multiplier les obstacles sur le chemin de l'Église, et puis se frotter ensuite les mains de joie, parce qu'elle non plus ne peut tenir tête à l'orage, nous semble être plutôt aveuglement que méchanceté. Qui donc en supportera les conséquences? Laissez-vous avertir, vous qui avez la puissance dans vos mains, et vous qui pouvez parler dans le monde ; et faites cause commune avec nous, mais entièrement et sérieusement.

Ce qu'il faut redresser en premier lieu, c'est la sainteté du mariage. Il n'y a rien à craindre du mariage tant qu'il est saint ; une bénédiction merveilleuse repose sur

lui. Les plus légers sont comme transformés et deviennent sobres, économes, chastes, dès qu'ils ont accepté ce joug dans des vues religieuses. Là où l'on apprend à considérer le mariage comme sacrement, là l'humanité n'est pas entravée dans sa marche. Ce danger il faut le chercher ailleurs. Quand la chair corrompt ses voies sur terre, de telle sorte que Dieu se repent de l'avoir créée ; quand la terre est remplie d'impuretés, alors c'en est fait de la chair (1). C'est donc une folie évidente que d'ébranler les liens de la discipline, de se moquer de l'abnégation, de la retraite, de la modestie, comme d'une faiblesse et d'une absurdité ; de favoriser la mollesse chez les jeunes gens, et de n'avoir qu'une peur, celle d'élever les enfants dans la bigoterie. Si le monde n'a pas d'autres soucis que ceux-là, il peut dormir tranquille. Plût à Dieu que nous puissions faire de tous les enfants ce qu'on appelle des bigots ! Il y aurait moins de parlements qui sauteraient, et les empereurs seraient plus solides sur leur trône. Que perdra le monde, si l'on inculque à la jeunesse un autre esprit, l'ancien esprit? A tout le moins l'état dans lequel nous vivons maintenant, cet état qui nous fait trembler devant les adultes, et qui nous remplit d'horreur en présence de la génération qui grandit.

Que la jeunesse apprenne donc, — et la vieillesse avec elle, — à dompter sa chair et à se refuser des choses permises, afin de tenir ses mains et ses désirs bien loin du mal. Oui, il vaut beaucoup mieux que la jeunesse n'apprenne pas à connaître tout cela. Est-il besoin qu'elle sache tout ce que la vieillesse elle-même devrait ignorer ? A quoi bon l'emmener partout où l'on va, exciter sa convoitise en tout ? Oh ! heureuse la jeunesse qui grandit dans l'ignorance de l'innocence ! Oh ! combien est heureuse la vie et la société dans laquelle une jeunesse fleurit en chasteté, en renonciation, en sévérité de

(1) Gen. VI, 6, 12, 13.

mœurs, sous la protection de la piété du foyer domestique et de l'Eglise ! Qu'il y ait seulement du sérieux dans l'éducation, de la discipline et de la modestie chez le jeune homme, de la pudeur et de la retenue chez la jeune fille, de la mortification, de la fidélité au devoir, de la crainte de Dieu chez tous, et on pourra laisser la nouvelle génération suivre sa conscience dans les questions les plus délicates. Alors le malthusianisme sera une superfluité, alors nous aurons de nouveau une génération morale, vigoureuse, sur laquelle on pourra compter, non plus pour inspirer la terreur à la société, mais pour la faire prospérer et fleurir.

DIX-SEPTIÈME CONFÉRENCE

LE MARIAGE ET LE ROYAUME DE DIEU.

1. Les sphères des obligations sociales sont nombreuses, mais toutes sont dans une dépendance intime. — 2. Les sphères naturelles et surnaturelles unies ensemble forment une seule société, le royaume de Dieu. — 3. L'unité de la fin naturelle et surnaturelle existe aussi pour la société publique et pour l'humanité tout entière. — 4. Signification du mot organisme pour toute société humaine jusqu'au royaume de Dieu. — 5. Le mariage, comme moyen pour établir le royaume de Dieu, est religieux par nature et sacrement. — 6. Le mariage comme sacrement et comme alliance naturelle dépendant de l'Église et de sa législation. — 7. Dépendance qu'il y a entre le mariage, l'Église, la nature et la surnature. — 8. Prétentions juridiques et empiètements de l'état. — 9. Les luttes entre l'état et l'Église. — 10. Le ciel sur terre.

1. — Les sphères des obligations sociales sont nombreuses mais toutes sont dans une dépendance intime.

« Le bœuf, est-il dit chez le prophète, connaît celui qui le possède, et l'âne connait la crèche de son maître » (1). Mais en dehors de cela, ces animaux ne connaissent plus rien. Leur horizon ne va pas au delà des besoins de leur corps et de leurs satisfactions. En cela, ils ne sont pas blâmables, car la nature ne leur a pas donné des dispositions pour un coup d'œil plus vaste. Pour l'homme, c'est une honte ineffaçable si son regard et ses aspirations ne vont pas plus loin que la portée de ses sens. Malheureusement, le nombre des hommes qui ne peuvent pas élever leurs pensées plus haut que les animaux est beaucoup trop grand. Ce terrible reproche atteint moins ces milliers de pauvres portefaix dont la sensibilité est émoussée par un travail pénible, et dont la vie est écrasée par les soucis, que beaucoup d'autres qui ont désappris tout effort intellectuel, dans la crainte de penser et de travailler, qui sont rongés d'ennui par suite de leur inaction, et qui sont saoûls de la vie parce

(1) Is., I, 3.

qu'ils sont fatigués de jouissances. En dehors des haras où sont entretenus leurs chevaux de course, des migrations du gibier, du ballet et de l'*almanach de Gotha*, c'est à peine s'il reste quelque chose capable d'attirer leur attention. Si on leur dit que, selon les sphères auxquelles il appartient, l'homme doit se rendre utile dans les affaires de la commune, de la province, de l'état, ils se mettent à rire d'un air vexé et méprisant. Si on leur parle de la patrie, ils se mettent à bâiller, et si on leur place entre les mains une histoire de l'humanité ou un livre sérieux, ils demandent avec anxiété ce que l'on eut faire d'eux. Si on leur montre le ciel étoilé et l'univers, ils regardent fixement comme dans un désert ; si enfin on dirige leurs regards sur le monde immense, éternel, invisible, cette fois leur patience est à bout, et ils vous montrent la porte.

Or tout homme qui s'élève au-dessus de l'animal appartient à ces sphères. Comme elles le concernent toutes, il a lui aussi des rapports et des obligations envers chacune d'elles. Naturellement, cette relation n'est pas la même en tout ; ici elle est immédiate, là médiate, mais malgré cela toujours réelle ; car dans le monde des obligations, il en est comme dans le monde physique, il n'y a point de bout, point de lacunes, point d'interruption. Ce sont des anneaux nombreux comme les montagnes et les vallées que forment les flots, qui, partant d'un centre commun, s'étendent au loin dans toutes les directions. Pour beaucoup, on ne peut pas dire avec certitude où l'une cesse et où l'autre commence. Mais là où elles sont séparées aussi distinctement que la terre l'est du ciel, leur connexité n'a pas de lacune non plus, et la fin d'une obligation est le commencement d'une nouvelle. Celui qui croit pouvoir s'affranchir d'une obligation qui le touche de plus près, dans ses devoirs d'état par exemple, ou envers sa famille, pour pouvoir mieux accomplir une obligation plus éloignée, pour consacrer tous ses services à la société, ne satisferait assu-

rément pas à cette obligation, précisément parce qu'il néglige la base sur laquelle elle repose. En vertu du même principe, personne ne doit ni ne peut former des liens internationaux qui le conduisent à négliger ses devoirs envers sa patrie. S'il est infidèle à ces derniers, il est jugé sur l'idée qu'il peut se faire de l'internationalité.

Par contre, les obligations de droit privé ne doivent jamais être un obstacle qui empêche quelqu'un de remplir ses obligations de droit public. Personne n'a le droit de se séquestrer dans sa famille ou dans ses devoirs d'état, jusqu'à être inaccessible quand une obligation plus élevée fait entendre sa voix. Personne ne doit aimer sa patrie d'un amour si exclusif, que cela le détourne de servir l'humanité. Un patriotisme qui fait de quelqu'un un ennemi de la société, qui le rend indifférent au bien et au mal des autres hommes, est inhumain et pour cela répréhensible. L'humanité est un tout ; elle est un être grand, vivant, étroitement uni, et dont les parties isolées sont nécessaires pour la santé, la vigueur et l'activité fructueuse de la totalité. C'est pourquoi quiconque a la mission d'accomplir quelque service envers un membre de la société, doit veiller à ce que le tout en profite, et celui qui doit déployer son activité envers un nombre plus considérable doit éviter de violer les droits de la partie la plus faible.

2. — Les sphères naturelles et surnaturelles unies ensemble forment une seule société, le royaume de Dieu.

Mais la tâche de l'homme ne se limite pas seulement au monde terrestre et visible. L'endroit même, où ses yeux et ses mains ont atteint leur but, est le point de départ d'une nouvelle sphère d'activité pour la vie intellectuelle, morale et religieuse. Dans une certaine mesure, celle-ci est accessible à l'homme, pourvu qu'il n'agisse pas comme ces natures de taupes que nous venons de blâmer plus haut, car il a reçu de son créateur des forces intellectuelles suffisantes pour reconnaître l'existence d'un monde supérieur, auquel il est destiné. Mais si loin qu'il puisse pénétrer avec ces puissances, il

a cependant vite fait de succomber, comme l'œil lorsqu'il regarde dans le lointain ou qu'il fixe le soleil. C'est pour cela que la Révélation divine lui a indiqué que la limite de sa connaissance ne s'arrête pas à ce royaume supra-sensible, mais qu'au-delà du domaine intellectuel qui lui est accessible, commencent de nouvelles régions qui le dépassent en profondeur, comme le ciel dépasse la terre. Ces régions, elle ne les lui a pas complètement révélées, mais elle les lui a fait connaître suffisamment pour qu'il sache ce qu'elles sont, et, chose encore plus importante, pour qu'il sache quelle direction il doit imprimer à sa vie ici-bas, pour accomplir sa destinée, et atteindre sa fin dernière, si son esprit immortel doit passer dans sa véritable patrie, le théâtre de son activité éternelle.

Il est inutile de parler de ce monde, si l'on a affaire à ces hommes blasés, indifférents, qui sont fatigués dès que quelqu'un les invite à faire une courte excursion dans le domaine de l'histoire, de la métaphysique et de la morale. Nous avons par contre la consolation de constater que beaucoup de ces bêtes de somme humaines qui ont l'air si grossières, et qui, courbées sous le joug de la misère et des peines voient à peine à cent pas devant elles, commencent à revivre dès qu'on dirige le regard de leur intelligence sur cette tâche surnaturelle. Car, chose remarquable, ces cœurs droits et sincères sont beaucoup plus accessibles aux faits et aux obligations même d'ici-bas, que des esprits plus instruits.

Mais ce qui élève l'âme, c'est d'observer combien ces pauvres qui travaillent pour d'autres, sans jamais savoir pour quel but on se sert d'eux, ces zéros, relèvent la tête avec joie, fierté, courage et conscience d'eux-mêmes, lorsqu'on leur dit que ce n'est pas pour longtemps qu'ils ne sont rien, et qu'ils travaillent, comme ils en sont persuadés, sans procurer d'utilité au monde, mais qu'une éternité les attend eux aussi, une éternité dans laquelle ils auront quelque importance, et où il leur sera

tenu compte des services qu'ils auront rendus à l'humanité, et que dès maintenant leur activité, quelque petite qu'elle soit aux yeux du monde, contribue pour sa part à l'édification de cette société surnaturelle éternelle, composée d'hommes d'élite, ainsi qu'à l'accomplissement de l'histoire de l'humanité et des plans éternels de Dieu.

C'est une pensée très grande en effet, que notre courte vie est une préparation à une éternité où le changement et le trouble n'existent pas, et que la communauté imparfaite que nous formons ici-bas dans le monde visible, n'est qu'une partie insignifiante d'une unité parfaite et indestructible, dans laquelle sont rassemblés tous les esprits illustres de tous les temps, unité à laquelle coopèrent les grandes actions, les sacrifices, les œuvres civilisatrices véritables et durables de tous les peuples, aussi bien que les efforts les plus insignifiants et les privations dans les choses les plus petites. Ce royaume ne sera édifié complètement qu'à la fin de ce temps dans lequel nous vivons ; mais il a déjà son commencement en lui. Il ne sera visible pour nous qu'après le coucher de ce soleil terrestre ; mais déjà maintenant il ne fait pas seulement partie du ciel lointain comme le soleil pendant la journée, il pénètre notre vie comme l'éther, d'après les savants, pénètre l'espace et les corps. Quiconque accomplit sa tâche terrestre, de concert avec le Seigneur du monde, lui appartient comme membre. Toutes les œuvres vraiment bonnes que quelqu'un accomplit selon sa volonté, forment son trésor royal. C'est pourquoi nous lui appartenons dans toute notre existence terrestre, comme la terre appartient au système solaire. Chaque rayon de lumière que le soleil envoie produit un effet dans l'espace du ciel. De même personne d'entre nous ne peut exercer une activité vraie et juste, sans qu'une place ne lui soit assurée dans cet état éternel. Quelque exactement que les deux domaines de la vie naturelle et surnaturelle soient séparés l'un de l'autre,

il n'y a point de lacune entre eux, pas plus qu'entre le ciel et la terre. Quand une lacune se produit, l'union n'est pas seulement interrompue, elle est complètement supprimée. La vie terrestre est une préparation, la vie éternelle est un achèvement. Au moment même où quelqu'un quitte l'étroite société du temps, il fait déjà partie d'une société immense à laquelle il appartiendra éternellement. Cette grande communauté dont fait partie depuis le commencement jusqu'à la fin toute l'humanité visible et invisible à la fois, commencée ici en petit et dans l'obscurité, développée au milieu des luttes, des douleurs, des erreurs de toutes sortes, purifiée et consolidée par la conduite secrète de Dieu, accomplie en vérité, en justice, en paix, et éternellement durable en félicité, c'est le royaume de Dieu.

3. — L'unité de la fin naturelle et surnaturelle existe pour la société publique et pour l'humanité tout entière.

Pour bien nous orienter, et ne pas perdre courage au milieu de l'agitation confuse de la vie sociale, tout dépend donc de cette grande et sublime vérité, que le séjour terrestre et l'*au-delà* sont une seule et même chose, que la terre et tout ce qu'elle contient, hommes, activité et production humaine, sont tout aussi bien du Seigneur que la lumière dans laquelle il réside lui-même. Il n'y a qu'une histoire, une société, une humanité. Elles ont chacune leur aurore au commencement des jours, mais elles ne finissent pas au jugement dernier, elles durent éternellement. Ici, nous distinguons des peuples, des époques, mais c'est pour un temps très court. Ici, chacun fait partie comme rouage de la grande machine humaine, et accomplit la portion de la tâche qui lui est assignée. Ici le regard borné et le cœur étroit des hommes sont une source de divisions et de contradictions dans la répartition de cette tâche, mais un jour, toutes ces dissonances disparaîtront, et il en résultera que cette quantité de phénomènes isolés, que notre esprit n'est pas capable d'embrasser, aura servi à la seule réalisation du royaume de Dieu ; et cela d'après un plan calculé de toute éternité, avec une sagesse infinie, et exé-

cuté avec une toute puissance semblable. Sans cette pensée, l'histoire du monde deviendrait pour nous un chaos confus, et l'humanité se fractionnerait en une quantité innombrable de camps prêts à la guerre, comme c'est d'ailleurs toujours le cas, lorsque la souveraineté de Dieu sur le monde, lorsque l'influence de l'ordre surnaturel sur l'ordre naturel des choses est nié et attaqué.

Inutile de prouver et d'expliquer plus au long cette union entre la nature et la surnature, puisque nous y avons consacré des volumes spéciaux. Qu'il suffise de faire remarquer expressément, que cette vérité se rapporte non seulement au domaine religieux et au domaine moral, mais tout aussi bien à celui de la société avec tous ses membres : la famille, l'état, l'humanité, et à toutes leurs actions de droit privé et de droit public, comme à leurs actions politiques et économiques. Si c'est vrai, — et l'histoire de la civilisation le montre bien, — que tout l'ensemble des relations humaines, et que toutes les sphères d'activité que les hommes exercent : activité morale, scientifique, artistique, économique, juridique, religieuse, sont unies par les liens les plus étroits, les affaires de la vie publique n'en sont pas exceptées. C'est toujours le même homme, la même personnalité humaine qui, agissant tantôt pour elle, tantôt pour la communauté, forme le point de départ et la cause libre de toute action isolée, et de tout fruit durable d'une activité personnelle ou commune. L'homme qui croit, et qui travaille à l'ennoblissement de son cœur, n'est pas différent de celui qui travaille et acquiert de la propriété, donne des lois et dirige les peuples vers l'accomplissement de leur fin civilisatrice. Si tout homme a donc l'obligation de conscience non divisée et indivisible d'atteindre sa tâche naturelle et sa tâche surnaturelle, il ne peut y avoir de ce côté aucune séparation, si tous ensemble forment une unité publique. Car, lors même que par nature celle-ci est quelque chose d'autre

que la simple somme des individus, elle se compose néanmoins d'hommes libres, pensants et agissants, qui doivent favoriser leur bien propre par la réalisation de l'ordre public. En outre, le droit est une partie de la morale. Or, celle-ci est soumise à la loi religieuse.

Si la société publique veut donc être un établissement de droit, elle est déjà obligée, par suite des éléments qui la composent et par sa fin, de reconnaître cette vérité, que la dernière fin que toute activité humaine, par conséquent aussi l'activité d'état, doit acquérir par la lutte, n'est pas autre que celle vers laquelle notre destinée religieuse veut nous guider. De cette façon, la société terrestre ne devient pas l'Église. L'Église a pour fin immédiate de guider les hommes vers l'accomplissement de leur tâche surnaturelle, mais elle n'enlève ainsi aucune tâche naturelle à l'individu, et ne lui épargne aucune obligation naturelle. Il en est de même pour l'humanité. Elle conserve tous ses droits, tous ses devoirs, toutes ses fins naturelles, sans qu'ils subissent le plus petit dommage. Seulement, elle doit poursuivre ceux-ci de façon à atteindre sa destinée surnaturelle. Sous ce rapport, il n'y a pas la moindre différence entre elle et chacun de ses membres. L'individu n'est lésé dans aucun de ses droits qui lui viennent de la nature ; il est seulement astreint à les utiliser de façon à ce qu'ils lui servent de moyen pour parvenir à l'ordre surnaturel. La même chose a lieu relativement à l'état, et à toute forme de droit public. Il ne perd pas la plus infime parcelle de ses droits réels. Dieu, le Seigneur du surnaturel, ne détruit même pas ce qu'il a donné comme créateur du naturel. Cependant, tout plein pouvoir naturel doit être exercé de telle sorte qu'il soit un moyen de perfectionner le royaume de Dieu. Ce royaume de Dieu est unique. Sans doute, il est divisé en deux provinces qui sont séparées l'une de l'autre aussi exactement que le continent l'est de la mer ; mais de même que les deux réunies forment la terre, de même l'ordre naturel et l'or-

dre surnaturel unis ensemble forment un seul état divin.

4.— Signification du mot organisme pour toute société humaine jusqu'au royaume de Dieu.

La Révélation a donné la meilleure preuve que la surnature ne nuit pas à la nature, en introduisant dans l'enseignement de l'état et de la société la notion si importante de l'organisme. Nous devons lui en être très reconnaissants, parce qu'elle a étendu à l'extérieur l'idée de société humaine, de telle manière qu'elle a, semble-t-il, paré au danger que le droit et l'indépendance des parties subordonnées soient endommagées par le tout. La sagesse humaine aurait difficilement évité ces écueils, mais l'enseignement chrétien de la société a considérablement élargi vers le dehors l'ancienne conception, et l'a néanmoins garantie contre le despotisme à l'intérieur. Celle-là connaissait de nombreuses sociétés particulières ; mais pas une société. Plusieurs associations pouvaient former une alliance, mais ce moyen ne créait pas l'unité parmi elles, à moins que la plus forte n'avalât la plus faible, comme font les poissons. Autrefois, chaque état vivait pour lui, et considérait comme des ennemis et des barbares tous ceux qui ne lui appartenaient pas. Par les deux idées qu'elle a tout d'abord réalisées, l'idée de l'unité et de la communauté, la conception chrétienne fait plonger le regard jusqu'aux extrémités de la terre, dans l'infini lui-même, et ne considère pas seulement, comme membres d'une société unique régie par Dieu, les hommes qui, réunis par les liens étroits d'associations particulières, poursuivent les fins de leur existence terrestre, mais tous, même ceux qui sont déjà parvenus à leur fin éternelle. Tandis que les anciens ne pouvaient se représenter les petites associations autrement que comme un boa, qui broie tous les os de sa victime et la transforme en bouillie pour l'absorber, l'Esprit de Dieu, dans cette image dont saint Paul se servait avec une prédilection particulière si visible (1), compare le royaume de Dieu à un

(1) Rom., XII, 4 sq. ; I, Cor., X, 17 ; XII, 12 sq. ; Coloss., III, 15. — Cf. Aristote, *Pol.*, 5, 2, 7. — Liv., 2, 32.

corps qui se compose de centaines de membres indépendants. Tous ensemble, dit-il, ne forment qu'un seul corps vivant ; mais chacun d'eux a une nature qui lui est propre, ses forces particulières et sa destination naturelle. Le tout ne porte pas préjudice aux parties, et chaque membre doit respecter les autres, parce qu'il contribue pour sa part, au bien du corps tout entier et à l'utilité de chacun d'eux. Ainsi, tout est dans l'unité et dans l'action d'ensemble, et tout dans la force et dans l'activité propre de chaque partie en particulier.

Le mot organisme fait ressortir tout cela. D'où la nécessité et l'importance pour l'enseignement de la société d'avoir la juste notion de ce mot. Un tas de bois, un tas de sable ou de pierres, un sac de noix, une masse de pâte, quand même elle est cuite pour faire du pain, même une locomotive, ne forment pas un organisme. Pour qu'il y ait organisme, il faut quatre conditions préalables et nécessaires. La première est une pluralité et une diversité de membres. Là où règne une égalité universelle comme dans l'état futur des socialistes, ou dans le despotisme complet, une structure organique est impossible. En second lieu, les structures isolées doivent être indépendantes et agir par elles-mêmes, lors même qu'elles ne sortent pas du cadre du tout. Dans une armée, plus on peut compter que les fractions séparées s'en tiendront au plan de campagne du général, mais agiront en même temps rigoureusement par impulsion propre, et marcheront droit au but, dans les limites qui leur sont assignées, mieux cette armée est organisée. La centralisation et l'absolutisme sont si nuisibles à l'état, parcequ'ils lui enlèvent la force intérieure qui résulte de l'organisation libre. En troisième lieu, l'activité personnelle des membres doit trouver de nouveau un contrepoids en ce que ceux-ci soient unis par une force intérieure, et non pas seulement par une force extérieure. Là où des divisions, des parties, des hostilités submergent la force centripète, là, l'organisme est

menacé de dissolution. Enfin, quatrièmement, cette force intérieure unissante doit, en vertu de son influence prédominante, diriger le mouvement, qu'il soit activité intérieure ou extérieure, et le conduire ensuite à la fin qui lui est destinée. Plus dans une communauté humaine, l'indépendance des membres est grande, l'autorité dominante, plus elle mérite de s'appeler organisme complet. Sous les deux rapports, il faut reconnaître le prix de chaque ordre qu'embrasse le royaume de Dieu, soit que cet ordre ne dépasse pas les étroites limites de la nature, soit qu'il soit universel ou surnaturel au sens propre du mot, soit qu'il comprenne et unisse dans un état grand, international, supra-terrestre, éternel, immense, à la fois la nature et la surnature, l'état et l'Eglise, le monde et le ciel.

Personne ne refuse au royaume de Dieu le sérieux de l'autorité. C'est de là que proviennent précisément la crainte et la haine qui animent le monde à son endroit. Mais on peut dire qu'il veille d'un œil aussi jaloux à ce que chaque membre, grand ou petit, qui sert le tout, conserve ses droits et possède la capacité de satisfaire par lui-même à ses obligations. La hiérarchie ecclésiastique en est un exemple. Un curé est dans l'Église beaucoup plus indépendant et plus en sécurité qu'un ministre et un chancelier dans l'état. Celui-ci, son prince peut le congédier, quand il lui plaît, tandis que pour le curé, l'évêque doit instruire son procès selon les formes voulues, et ne peut le destituer que lorsqu'une décision lui en donne le pouvoir. Partout l'Esprit-Saint prend soin que celui qui se subordonne à lui soit affermi dans ses droits. La nature n'est jamais plus en sécurité que là où elle se soumet à la surnature ; la liberté n'est jamais plus sûre de sa force que lorsqu'elle suit la grâce. La raison n'est jamais mieux protégée contre l'erreur, que lorsqu'elle prête l'oreille à la foi. La société civile n'a pas besoin de craindre que ses fins, ses moyens, ses dispositions soient jamais restreints, là où elle se dirige sans

réserve d'après la loi de Dieu, et où elle s'unit dans une alliance sincère avec l'Église. Elle peut en être d'autant plus sûre que la surnature, quand même elle n'agirait pas ainsi par motif de justice envers la nature, y est obligée à cause de son propre avantage, car le royaume de Dieu s'affaisserait lui-même, comme ce colosse qui reposait sur des pieds d'argile, s'il voulait léser dans leur force naturelle propre, ses membres dans lesquels il s'incarne ici-bas et commence à se réaliser. D'après le plan divin du monde réalisé dans l'histoire, le domaine terrestre avec toutes ses formes sensibles, n'est pas quelque chose d'accidentel ou d'indifférent, mais il est une partie tout à fait essentielle de ce qui doit former le royaume de Dieu à la fin du temps et dans l'éternité. Personne ne doutera que Dieu aurait pu créer un autre ordre de choses, mais d'après celui qui existe, son royaume ne peut s'achever que par la coopération de la société terrestre.

5.—Le mariage comme moyen pour établir le royaume de Dieu est religieux par nature et sacrement.

On voit clairement maintenant ce qu'est le mariage, et ce qu'il doit être là où sont admis l'ordre surnaturel et son union intime avec l'ordre naturel. Il est le moyen institué par Dieu, le germe par lequel l'humanité et le royaume de Dieu peuvent se perpétuer. Sans mariage, point de société humaine ; sans société humaine point de royaume de Dieu. L'achèvement du royaume de Dieu suppose l'ordre naturel de la communauté des hommes. Du mariage provient l'humanité sous l'influence de la bénédiction naturelle de Dieu. De l'humanité grandit le royaume de Dieu par la fructification surnaturelle que Dieu lui donne. Dans le mariage, Dieu pose la pierre fondamentale, et dans son royaume la pierre finale. C'est lui qui prend soin du passage du temps à l'éternité et de l'humanité en même temps. Par le mariage, l'homme fait le premier pas dans l'exécution de la fin divine. Dans l'ordre actuel du monde, le mariage est donc établi par Dieu comme condition préliminaire absolument nécessaire pour réaliser le royaume de Dieu.

De là résulte la doctrine de la Révélation (1) et de l'Eglise (2) sur le mariage. Comme moyen essentiel absolument nécessaire pour l'établissement du royaume surnaturel de Dieu, le mariage est également quelque chose de surnaturel. De même que dans le royaume de Dieu, le naturel et le surnaturel sont étroitement liés l'un à l'autre, et que les deux forment un tout, ainsi en est-il dans l'union des époux. Le mariage chrétien est donc un sacrement, et depuis que Jésus-Christ a fondé son royaume, un sacrement par sa nature. Validement reçu il est un sacrement pour le chrétien ; et par le fait même qu'il est reçu comme sacrement, il est reçu validement. Le sacrement n'est pas quelque chose qui s'ajoute seulement au contrat civil et qui peut en être séparé (3) ; mais le sacrement est le contrat lui-même. Il est sacrement partout où des hommes qui sont obligés par le baptême à réaliser le royaume surnaturel de Jésus-Christ, — par conséquent aussi des hérétiques ou des chrétiens sans foi, — font un contrat de mariage valide (4). S'il n'est pas valide comme sacrement, il n'est pas valide non plus comme contrat de mariage naturel (5). Il n'y a parmi les chrétiens aucun doute à ce sujet (6). L'Eglise ne peut et ne doit dévier de ce principe, et elle n'en déviera pas non plus, dût-elle s'exposer aux plus grands désagréments (7).

(1) Eph., V. 32. — (2) *Conc. Trident*, s. 24, *de matr.*, c. 1.

(3) *Syllabus errorum*, *prop.* 66.

(4) Petrus de Ledesma, *Theol. mor.*, *matr.*, c. 2, 9. 17 (Douai, 1630, 747 sq.). Schmalzgrueber, *Jus can.*, t.IV, *de matr.*, I, 303, 304. Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, (1) 942.

(5) Pius IX, *alloc.*, 27 sept. 1652 (*Enchir.*, 1501).

(6) Autrefois les théologiens et les canonistes purent discuter si un contrat de mariage pouvait être valide sans sacrement. La majorité a toujours été pour l'indivisibilité des deux choses. Cf. Schmalzgrueber, *Jus can.* IV. *de matr.*, 1, 301, 302 (Ingolstadt, 1715, IV, 120 sq). Beaucoup ont admis que, (par suite du manque d'intention), on peut empêcher la réalisation du sacrement, mais ils devaient aussi admettre que par là, il y avait obstacle à la réalisation du contrat. Cf. Sanchez, *De matr.*, l. 2, d. 10, 6.

Tout doute disparaît après la décision de l'Eglise citée plus haut.

(7) Ainsi Pie IX à Victor Emmanuel en 1852.

D'après ce que nous avons dit, il est clair que le mariage devient moyen surnaturel de réalisation du royaume de Dieu, c'est-à-dire sacrement, au moment où il est contracté conformément au droit, et que c'est le contrat qui fait de lui un sacrement. Pour l'élever à cette dignité, il n'est pas nécessaire qu'il s'y ajoute quelque chose de nouveau. Le caractère de sacrement ne peut donc pas être séparé de lui par l'intention mauvaise de ceux qui le contractent.

Lorsque des chrétiens contractent mariage, ils accomplissent le sacrement. En cela le mariage diffère des autres sacrements. Dans tous ceux-ci, il faut une personne étrangère qui accomplisse au nom de Jésus-Christ et de son Église l'action sainte sur celui qui reçoit le sacrement. Ici, ceux qui le reçoivent sont, dans une et même personne, ceux qui le dispensent. Ainsi le mariage que les chrétiens contractent est saint, ainsi le fardeau dont ils se chargent est sublime. De même que par le mariage, ils exercent dans l'ordre naturel une charge publique, au service et à l'avantage de la société humaine, de même ils en exercent une pour le bien du royaume de Dieu dans l'ordre surnaturel. Mais quiconque occupe un emploi public, une situation officielle, reçoit aussi toute puissance et force nécessaire de celui au nom duquel il agit. Ici, ils accomplissent la tâche et tiennent la place de Jésus-Christ lui-même, le chef, le prêtre, le promoteur du royaume de Dieu sur terre. C'est pourquoi ils reçoivent directement de lui les grâces dont ils ont besoin pour leur haute vocation. Ce n'est pas le prêtre qui consacre leur alliance et conclut le mariage ; mais eux seuls le font, car dans ce cas, ce sont eux et non le prêtre qui sont les représentants de Jésus-Christ. Chaque mariage renouvelle et continue l'alliance que Jésus-Christ a conclue entre le ciel et la terre, entre la nature et la surnature, par la fondation de l'Eglise. Or, les rénovateurs et les continuateurs de cette alliance ne sont pas autres que les époux. C'est là ce qui rend leur

alliance si inexplicablement grande, et si sainte de sa nature. Le prêtre ne fait que les bénir à la place de Jésus-Christ, afin qu'ils reçoivent la grâce nécessaire à leur tâche difficile et sublime ; mais il n'a pas besoin de sanctifier leur alliance, et il ne pourrait le faire quand même il le voudrait. Par sa nature, celle-ci est aussi sainte que l'Eglise elle-même, de sorte que toute bénédiction de cette dernière, ne peut rien y ajouter. Scheeben a dit très justement à ce propos, que le prêtre n'était pas nécessaire au contrat du mariage pour que celui-ci devienne saint ; mais qu'il y était seulement parce qu'il est saint (1).

6. — Le mariage comme sacrement et comme alliance naturelle dépendant de l'Église et de sa législation.

Le pouvoir de l'Église et la présence de son ministre ont, dans le mariage, une signification tout autre. Il va de soi que le contrat de mariage étant une institution de droit public, qui a une influence considérable sur le bien de la totalité, ne peut être abandonnée exclusivement à l'arbitraire des personnes privées. Il y a tant de questions relatives au bien des enfants, à la fortune, au bonheur, et à la stabilité de l'union matrimoniale, à la paix de la société, qu'on peut dire que le maintien de la sécurité publique et de l'ordre est intimement lié avec lui. Un représentant du pouvoir public doit pouvoir se convaincre que l'alliance conclue ici n'offre, dans aucune de ses dispositions importantes, un danger pour le repos public. Ce n'est que dans cette hypothèse que la société peut se charger d'une garantie envers l'alliance, et lui assurer la protection du droit public.

Mais le mariage n'est pas de sa nature seulement une affaire civile ; il est aussi une affaire religieuse. Contracté entre chrétiens, il l'est encore davantage. En se réalisant comme alliance naturelle, il devient par le fait même un état surnaturel. Les deux choses sont inséparables et essentiellement liées ensemble. En matière matrimoniale, elles n'en forment qu'une, comme un être

(1) Scheeben, *Mysterien des Christenthums*, 586.

vivant qui, à sa naissance, se compose de corps et d'âme. S'il n'y a pas de corps viable, il n'y a pas d'âme non plus ; et là où Dieu ne crée point d'âme, il n'y a point de corps vivant. Si le mariage n'est pas valide comme alliance naturelle, il n'est pas non plus un sacrement surnaturel. S'il n'y a pas de sacrement, il n'y a pas de contrat. Donc tout dépend de ce que le mariage soit valide comme sacrement, aussi bien la validité naturelle, que chacune des conséquences qu'il entraîne à sa suite, pour le bien de la société et l'ordre de droit naturel public. Oui, le mariage comme sacrement est une des questions les plus importantes pour la stabilité de l'ordre surnaturel public, pour le royaume de Dieu. Or, son plus haut représentant ici-bas est l'Église. Il est donc clair que comme sacrement, le mariage est soumis à ses prescriptions et à sa haute surveillance ; mais il lui est par là même soumis comme alliance naturelle, c'est-à-dire dans sa situation sociale, et dans l'influence immense qu'il exerce sur le bien public. Comme interprète de la loi divine, l'Église doit savoir et décider en dernier ressort, à quelles conditions, d'après la volonté de Dieu, le mariage comme sacrement et comme alliance naturelle est valide, et dans quels cas il n'est valide ni au point de vue naturel, ni au point de vue surnaturel. Comme puissance à laquelle, d'après les paroles non équivoques du Seigneur, il convient de lier et de délier sur terre tout ce qui sera lié et délié dans le ciel (1), elle a le droit, même le devoir, d'assurer le maintien de l'ordre public, religieux, moral et juridique dans le royaume de Dieu, aussi bien dans le royaume invisible surnaturel, que dans le royaume visible naturel, en établissant des prescriptions et des mesures de précaution, de l'observation desquelles dépend des deux côtés la validité de l'alliance (2).

(1) Matth., XVIII, 18. — (2) *Conc. Trident.*, s. 24, *de matr.*, c. 4.

7.—Dépendance qu'il y a entre le mariage, l'Eglise la nature et la surnature.

De tout ceci, il résulte que la doctrine du mariage chrétien est la doctrine de l'union entre la nature et la surnature. Abstraction faite du dogme semblable de l'Église, il n'y en a évidemment pas d'autre dans lequel le principe que nous venons de citer, et qui forme la base de la conception chrétienne du monde, soit exprimé si clairement, si fortement que dans celui du mariage. C'est pourquoi on peut dire avec raison, que le mariage chrétien donne parfaitement l'idée de l'union entre le naturel et le surnaturel, en même temps qu'il en est l'incarnation la plus évidente. C'est pourquoi on comprend que tous ceux qui attaquent l'Église dirigent aussi leurs coups contre le mariage, et que par contre personne ne défend ce dernier sans avoir à soutenir la cause de l'Église. On ne peut, quand même on le voudrait, s'en tenir à un seul de ces points de doctrine. En attaquant l'un, on a déjà rejeté l'autre. Mais qu'on nie l'un ou l'autre, on brise l'union entre le naturel et le surnaturel ; et lors même qu'on ne nie pas complètement la surnature, on lui a néanmoins enlevé son influence sur le monde naturel.

Il était donc dans la nature de la chose, que cette tendance qui par elle-même est une atteinte portée au surnaturel, que la Réforme, disons-nous, en faisant la guerre à l'Église, la déclarât en même temps au mariage. Luther lui-même avait sous ce rapport la conscience très inquiète (1). Un jour il affirmait témérairement ce qu'il retirait le lendemain tout effrayé. Il aurait bien voulu conserver au mariage son caractère surnaturel, mais la structure de l'édifice de la vérité chrétienne est si merveilleuse, qu'une pierre dépend d'une autre. Si on en arrache une de l'ensemble, tout le reste suit. Il sentait qu'il eût été obligé de se soumettre sans réplique à l'Église chrétienne, s'il avait voulu conserver au mariage son caractère divin, et de cette façon à tout

(1) VIe vol. Conf. XI, 8 sq.

l'enseignement naturel et surnaturel, pour lequel il avait un dégoût instinctif.

Ses successeurs furent moins scrupuleux sous ce rapport. Plus ils se détachèrent de toute conception religieuse, plus ils firent bon marché de la qualité religieuse du mariage. Et pourquoi ne l'auraient-ils pas fait? Quand tout l'édifice est profané, on ne peut pas plus vénérer la pierre fondamentale que le sanctuaire. Ainsi, nous comprenons l'enseignement moderne du protestantisme qu'un de ses représentants les plus illustres résume en ces termes : « Le mariage est un acte politique. Quelque bienséante que soit la bénédiction de l'Église, elle n'a cependant rien d'essentiel (1). C'est seulement par l'État et dans l'État, que le mariage devient mariage dans toute l'acception du mot » (2). Il n'est peut-être guère d'affirmations dans lesquelles le protestantisme ait manifesté son opposition au catholicisme, qui représente ici la cause du christianisme. Dans celui-ci nature et surnature sont unies d'une union indissoluble ; là, il n'y a que la nature, on ne voit aucune trace de la surnature.

8.—Prétentions juridiques et empêchements de l'état.

C'est la raison pour laquelle le christianisme, comme nous l'avons vu précédemment, ne porte en aucune manière préjudice au droit réel de l'état. Le mariage, — nous avons assez souvent insisté sur ce point, — est la base de la vie publique, par conséquent aussi une institution de droit civil, qui pénètre d'une façon multiple les domaines soumis à l'état (3). C'est pourquoi lui aussi a, cela va sans dire, un grand intérêt à ce que ses pres-

(1) Rothe, *Christliche Ethik*, (2), V, 59. — (2) *Ibid.*, II, 462.
(3) Bellarmin, *Controv. matr.*, c. 32 (Coll. Agr. 1615, III, 557, c). Liberius a Jesu, *Controv. matr.*, d. 6, n. 284 (Mediol., 1752, VI, 404). Thomas, 4, d. 34, q. 1, a. 1, ad 4 ; *C. Gentes*, 3, 74 ; *Suppl.*, q. 50, a. 1, ad 5 ; Cf. Billuart, *De matr.*, d. 6, a. 2. Sylvius, *Suppl.*, q. 50, a. q. 5. Sanchez, l. 7, d. 3. Ledesma, *De matr.*, c. 11 (Duaci, 1630, 828 sq.). Schmalzgrueber, *l. c.* 1, 364 sq. Mart. Perez, *De matr.*, d. 21, s. 5. Drouven, *Sacr.*, l. 9, q. 6, c. 1, § 2 (Venet., 1737, II, 478 sq.).

criptions soient prises en considération, et que ses fins ne subissent aucun dommage. L'Eglise n'a pas seulement reconnu cela de tout temps, mais elle a aussi pratiquement tenu compte de cette concession dans de nombreuses négociations avec les états et les gouvernements (1). Le changement le plus décisif, que la législation du concile de Trente a fait relativement au mariage, provenait précisément de l'intention de réagir contre les maux, que la forme du contrat de mariage, telle qu'elle existait jusqu'alors, pouvait entraîner dans la vie civile (2). On tint compte aussi dans ce concile, selon que c'était possible, des offres et des propositions des puissances civiles (3) ; et si jamais le besoin de nouvelles réformes particulières ou générales se faisait sentir dans la situation publique, l'Eglise y mettrait de nouveau la main avec empressement, pour rassurer les consciences, brider les passions, favoriser les fins du mariage, et avec tout cela cependant sauvegarder les intérêts de l'ordre civil (4).

Mais si le pouvoir public, dans une situation qui appartient en même temps si essentiellement aux deux domaines naturel et surnaturel, prend d'un côté séparément des dispositions sans s'occuper des doctrines fondamentales de la Révélation chrétienne ; s'il procède à des réformes qui ne sont pas nécessaires dans la législation du mariage, qui produisent des erreurs de conscience ; si, pour plier le mariage sous son joug, il nie le sacrement, ou du moins se conduit de façon qu'il faille sans cesse revenir sur la question, la discorde est inévitable ; mais la faute n'est pas du côté du Christia-

(1) Léon XIII, *Encycl.*, 10 février 1880 (Freib., 1881, p. 145 sq.).
(2) Liberius a Jesu, *l. c.*, n. 205.
(3) Pallavicino, *Hist. conc. Trident.*, l. 22, c. 4, 27 ; 8, 8.
(4) *Ibid.*, l. 22, c. 4 ; l. 23, c. 8. Theiner, *Acta Conc. Trident.*, II, 314 sq. Tournely, *Prælect. de matr.*, q. 6, a. 3 (Venet. 1755, XI, 192 sq.). Liberius a Jesu, *Controv. de matr.*, d. 6, c. 18 (VI, 402 sq.). Gotti, *Theol. dogm. matr.*, q. 3, d. 9 (Bonon. 1734, XIV, 212 sq.). Billuart, *De matr.*, d. 6, a. 12. Sanchez, *De matr.*, l. 3, d. 4.

nisme. Ceci s'applique particulièrement lorsque la législation civile sépare du sacrement le contrat de mariage public. Or, l'institution du mariage civil, celle du moins du mariage soi-disant facultatif ne cherche pas autre chose. Si les lois civiles laissent chacun libre de se marier à l'église ou civilement, c'est évidemment contraire à l'enseignement chrétien, qui n'admet pas qu'un mariage puisse être valide comme traité sans être sacrement. Il nous semble cependant, que même à notre point de vue, nous pourrions donner une autre interprétation plus bénigne, nous nous gardons de dire une approbation complète, au mariage civil obligatore. Celui-ci oblige tout le monde à se soumettre aux prescriptions qu'il a plu à l'état de lui donner, pour sauvegarder ses intérêts. Or l'état ne s'occupe pas de savoir s'il se soumet aux prescriptions chrétiennes. Par le mariage civil, il déclare simplement que les époux ont satisfait à ses lois, et que de son côté, il n'existe plus d'obstacle pour faire le pas ultérieur que l'ordre divin impose à chacun. Cet acte ne leur donne ni devant leur conscience, ni devant l'état, un droit de dire qu'ils ont fait tout ce à quoi ils sont obligés, puisque ce dernier fait complètement abstraction de toutes les obligations qu'ils avaient encore à accomplir.

Autre est aussi la question de savoir si l'état admettra notre interprétation ; mais nous la donnons quand même, parce que d'un côté elle est possible au point de vue du droit, et d'un autre côté elle peut être admise non seulement pour la tranquillité de ceux qui se marient, lesquels peuvent être mis si facilement dans un dur embarras par cette loi, mais aussi pour l'excuse sinon de l'état, au moins du grand nombre de ceux qui ont coopéré à l'introduction de telles lois. Car c'est clair. Si le mariage est considéré simplement comme un contrat civil, deux droits sacrés sont violés profondément. Vouloir forcer les subordonnés à se soumettre à un acte civil, après lui avoir attribué une importance

que leur foi, leur conscience, leurs convictions rejettent, signifie porter une grossière atteinte à la liberté de conscience, à laquelle tous ont prêté serment. Mais relativement au Christianisme, un tel procédé, surtout s'il est joint au geste facile et bien connu de porter la main sur la garde de l'épée, signifie que pour le moment, on se sent assez puissant pour lui disputer les droits qui lui ont été assurés par serment, ces droits dont elle a besoin pour affermir les dogmes qui lui sont confiés par Dieu, et sauvegarder les âmes du péril de leur perte.

9. — Les luttes entre l'Eglise et l'état.

Aucun homme perspicace ne s'y trompe. Dans ces questions, il ne s'agit ni de la prétention de vouloir avoir raison, ni de préséance hiérarchique ; il s'agit de choses d'un ordre incomparablement plus élevé, et que la religion chrétienne ne peut pas livrer. Les gouvernements savent très bien, et le chancelier d'état Hardenberg lui-même en rend témoignage au nom de son expérience, qu'il n'y a aucune puisssance avec laquelle il soit aussi facile de traiter qu'avec l'Eglise (1). Depuis le commencement, depuis les jours des Lucifériens et des Donatistes, depuis le moyen âge, depuis les Catharres et les Jansénistes jusqu'à ce jour, il y a toujours eu dans son sein des esprits inquiets et surexcités qui lui ont reproché d'exercer beaucoup trop de condescendance envers le pouvoir d'état, et de se prêter toujours à de nouveaux arrangements dont elle doit prévoir l'inutilité, bien qu'elle ait été trompée des milliers de fois. Mais croit-on qu'elle ignore cela ? Si, comme on le lui reproche, il s'agissait seulement pour elle d'avoir raison à tout prix, et de n'abandonner aucune de ses prétentions, croit-on qu'elle se plierait ainsi à ces exigences, pour en recueillir de nouvelles illusions ? Non ! mais elle doit profiter de toute possibilité, même de la plus invraisemblable, et toujours elle tend la main dans chaque arrangement, même là où elle prévoit d'avance l'inutilité de

(1) Hurter, *Geburt und Wiedergeburt*, (2) II, 285

ses démarches, précisément parce qu'elle ne succombe pas à l'envie de dominer; mais parce qu'il s'agit pour elle uniquement du salut des âmes (1). Mais même lorsqu'il s'agit de la vérité et du salut des âmes, il y a une limite où il est dit : Jusqu'ici et pas plus loin.

C'est le motif pour lequel il ne faut pas attendre de sa part une condescendance plus grande dans cette question. Dans l'extrême nécessité, on renonce bien à quelques prétentions ; mais jamais au salut d'autrui, ni au droit dont on a la garde. Or, ceux qui combattent le mariage avec ces armes, rejettent aussi son caractère religieux. Ceux qui veulent arracher l'école à l'Eglise sont plus sincères. Ils disent eux-mêmes que le but de leurs efforts est de démolir la base chrétienne de l'instruction et à plus forte raison de l'éducation, c'est tout naturel. Oui, il en est ainsi, que ce soit consciemment ou non, tous les champions du mariage civil, et tous ceux qui combattent pour la séparation de l'église et de l'état, n'ont d'autre but que de détacher la famille, l'éducation et tout ordre naturel de sa base et de sa fin chrétienne, en un mot de déchristianiser le monde.

Ici comme partout, la véritable cause de toutes ces luttes est donc l'ancienne erreur toujours la même, que nous avons déjà rencontrée tant de fois, l'erreur qu'il ne peut y avoir sur terre deux ordres, un ordre naturel et un ordre surnaturel dont le premier doit tenir compte partout, mais que désormais l'ordre naturel seul existe, à l'exclusion de tout ce qui est surnaturel. Si l'état croit servir sa cause par l'acceptation de cette erreur fondamentale, qui vise inévitablement à la suppression de toutes les vues chrétiennes, nous ne pouvons que plaindre une telle illusion et non l'empêcher. Mais si par son exécution violente dans la vie publique, il met des milliers de personnes dans l'embarras le plus pénible, et dans la nécessité de mettre sous sa protection ce qu'elles

(1) Cf. Hurter, *Geburt und Wiedergeburt*, (2) II, 289 sq. (1re édit. III, 85 sq.).

ont de plus cher, ce qu'elles ne donneraient pas au prix de leur vie, leur conscience, leur foi, leur dévouement confiant, cette conduite ne peut lui rapporter ni honneur, ni avantage. Que des sujets qui sont ainsi lésés dans leurs droits, qui, malgré le péril où ils se trouvent relativement à leur fin dernière, et malgré la raillerie froide, le mépris déshonorant avec lequel on répond à chaque réclamation contre l'asservissement de leur conscience, conservent néanmoins fidélité à l'état; que ces sujets n'appartiennent pas à ses membres les moins nobles, aucun défenseur des revendications d'état les plus hautes ne nous le contestera. Ne méritent-ils pas d'autre récompense que celle de voir l'état troubler la paix de de leur cœur, soumettre leur conscience à une contrainte continuelle, et les briser dans le plus profond de leur âme? Puissent donc les chefs d'état avoir pitié de leurs sujets les plus fidèles, et voir enfin sérieusement où il faut chercher leurs véritables amis, leurs conseillers sincères et leurs avantages durables !

10.—Le ciel sur terre. Mais cela doit être ainsi, et cela a aussi son beau côté. Le royaume de Dieu se développe ici sur terre, comme un lis au milieu des épines et comme le rosier qui produit ses belles fleurs sur un tronc épineux. Si la fleur merveilleuse et délicate de la virginité, que pourtant le Sauveur lui-même appelle la meilleure part, ne prospère qu'au prix de durs combats (1), il serait alors injuste qu'on puisse cueillir sans peine les magnifiques fruits du mariage. Celui qui veut jouir des fruits ne doit pas craindre la peine. Celui qui a éprouvé la bénédiction du mariage, celui qui veut sentir en lui sa force sanctifiante, doit savoir que ce qui est saint s'acquiert d'abord par le glaive (2), et ne prospère dans le plus intime du cœur qu'au milieu de tempêtes et de labeurs continuels. Le mariage est un état saint, mais aussi un état de sacrifice, de reniement, de purification continuelle et d'en-

(1) Sap., IV, 2. — (2) Matth., X, 34.

noblissement sérieux de soi. Pour accomplir ses fins difficiles, Dieu a répandu sur lui sa grâce, dans la mesure la plus abondante. Par lui, le ciel s'incline littéralement vers la terre et élève celle-ci jusqu'à sa hauteur. Oui, c'est vrai, le mariage est le ciel sur la terre, non le ciel du plaisir, mais le ciel de la grâce, qui donne la force de supporter tous les sacrifices, et qui rend capable de tous les triomphes personnels. Celui qui reçoit sa grâce et sait l'utiliser fidèlement dans le but pour lequel elle est donnée, celui-là vit encore sur la terre et éprouve chaque jour en lui ce qu'est cette vie, mais au milieu de tous ces fardeaux, il se sent pourtant attiré vers le ciel et soutenu comme le fer l'est par l'aimant, et il goûte déjà la récompense des luttes livrées pour arriver à sa fin la plus élevée, cette paix du cœur qui est en effet le ciel sur terre. S'il a fallu que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire (1), puissent tous ceux qui embrassent l'état du mariage se tenir pour dit que le royaume de Dieu, pour l'expansion duquel ils se chargent de ce fardeau sacré, ne produit son doux fruit de paix que pour ceux qui se sont rendus dignes de lui, par la patience, la discipline et la justice (2).

(1) Luc., XXIV, 26. — (2) Hebr., XII, 11.

DIX-HUITIÈME CONFÉRENCE

LE MARIAGE COMME SEMENCE DIVINE.

1. Philosophie et esthétique du mariage. — 2. Le triple lien qui unit les parents et les enfants. — 3. Mal que cause la question scolaire moderne. — 4. La doctrine enseignant que l'état a un droit de propriété sur les enfants. — 5. L'éducation est un domaine qui intéresse la famille, l'état et l'Eglise. — 6. L'instruction et l'école sont des affaires sociales. — 7. L'éducation et une vie religieuse sont inséparables. — 8. L'éducation est soumise à l'Église. — 9. Ce n'est qu'en donnant ses soins à la semence divine que la société travaille à sa prospérité.

1.— Philosophie et esthétique du mariage.

Peu d'hommes ont aussi souvent l'occasion d'entendre des plaintes sur le contraste entre l'idéal et la réalité, et d'apprendre cette différence dans toute sa grandeur, que le pasteur des âmes, chargé d'intervenir dans des questions de mariage, soit pour donner des conseils, soit pour apaiser des différents, soit pour s'interposer comme arbitre. S'il lui semble bon, avant que tout soit réglé, de donner un avertissement pour inviter à la réflexion, on lui répond que si cela dépendait de lui, la vie aurait vite perdu sa joie et ses charmes. Et quelques jours après que le pas décisif est fait, voilà que ces mêmes personnes viennent le trouver, et se plaignent de s'être terriblement illusionnées en croyant au bonheur et à l'humanité. S'il essaie de pondérer les premières impressions d'un cœur qui n'est pas encore familiarisé avec la réalité, alors on lui dit qu'il lui est facile de parler, qu'il ne sait pas quelle distance sépare l'apparence et la réalité. Pourtant, il le sait par une expérience souvent répétée sur lui ou sur d'autres. C'est pour cela qu'autrefois il avait parlé aussi sérieusement. Son intention n'était pas de détruire l'idéal, mais seulement d'harmoniser la perspective avec les faits. Et c'est pourquoi il agit de même chaque fois qu'il s'agit

d'un pas à faire dans la vie. Saint Augustin a déjà donné le conseil de retenir un peu quiconque veut se consacrer au service de Dieu, et de lui dire en conscience qu'il doit faire ce pas non avec des intentions juives, à cause des avantages temporels, mais uniquement par égard au salut de son âme et à la récompense éternelle (1).

C'est, et ce sera toujours le plus grand service qu'on puisse rendre à quelqu'un dans des affaires décisives. Des jeunes gens à la tête chaude, au cœur ardent, qui se précipitent à notre porte pour recevoir une prompte réponse à la question : dois-je entrer en religion ? dois-je me marier ? se sentent souvent blessés quand ils sont accueillis avec cette douche glaciale. Mais l'effet ne sera probablement pas de longue durée quand on leur aura tenu ce langage : C'est vous qui devez vous-même trancher la question, car c'est vous qui supporterez les conséquences. Réfléchissez-y donc bien. Pour moi, voici tout ce que je puis vous dire : Si vous n'attendez que du miel, vous vous apercevrez de votre méprise avant peu. Mais si vous cherchez le ciel sur terre dans la prose active et passive, au lieu de la chercher dans une stérile poésie ; si vous ne demandez pas que d'autres vous apportent le bonheur, mais si vous êtes prêts à vous le procurer à vous-mêmes par abnégation intérieure, et aux autres par des sacrifices extérieurs, vous ne serez pas trompés, et vous trouverez sur terre plus d'idéal et de poésie que vous ne l'auriez cru.

Dans ce monde, il n'y a qu'un seul chemin qui conduise à la paix, c'est une conscience pure, un cœur qui est d'accord avec Dieu, une volonté prête à tous les sacrifices. Les heures où il faut accomplir l'aride devoir sont nombreuses ; celles de l'enthousiasme sont rares. Il faut acheter les courts moments de la transfiguration par de longs jours, souvent par de longues années d'abnégation. La prose est une règle générale dans la vie,

(1) August., *Catech. rud.*, 16, 24 ; 17, 26 sq.

elle en forme la base ; la poésie n'est qu'un ornement des jours de fête ; mais une bonne prose est plus importante et plus difficile qu'une poésie enchanteresse. Ce serait cependant une grande erreur de croire que la prose n'est pas poétique. Celui qui en est bien maître peut lui donner de la vigueur, de l'énergie, et avec elle se préparer ainsi qu'aux autres une gloire plus belle et plus durable, que par n'importe quelle poésie. La félicité la plus pure qu'offre cette vie est la conscience d'avoir été utile et d'être devenu meilleur ; mais cette conscience, il faut l'obtenir. Or les meilleurs moyens pour cela, sont le travail et le sacrifice.

Telle est la philosophie et l'esthétique, en un mot la sagesse du mariage. Mais s'il en est ainsi, on ne peut contester que, d'après l'idée qu'on a de lui, idée qui est inculquée par la Révélation, il contient une haute poésie et représente le véritable idéal. La Révélation évite avant tout de faire chercher la beauté du mariage dans des sentiments doux et fugitifs, qui ne laissent après eux qu'amertume, mais dans le plaisir pour le travail et dans l'empressement pour le sacrifice, deux choses dont la matière ne fera jamais défaut. La joie pour le sacrifice, les époux la trouvent dans la vie commune ; l'impulsion pour leur activité est dans le devoir d'élever les enfants.

2. — Le triple lien qui unit les parents et les enfants.

En donnant des enfants aux époux, Dieu bénit, console et affermit leur alliance dans une mesure qui dépasse toute description. A partir de cette heure, ils s'appartiennent par de nouveaux liens si étroits, qu'il est impossible de les briser, à moins d'avoir foulé aux pieds le sentiments les plus profonds et les plus naturels d l'homme. Il n'y a pas d'explication humaine à donner d l'amour des parents envers les enfants, parce qu'il n provient pas d'une disposition humaine, mais qu'il es une loi immuable de l'ordre naturel créé par Dieu. San doute des hommes, comme Edouard de Hartmann, q nient cet amour, ne peuvent pas comprendre commen une dame de distinction qui a fait jusqu'à présent s

délices d'Homère et de Shakespeare puisse éprouver du plaisir et même un ravissement, en présence du bégaiement inintelligible d'une masse de chair toute boursouflée, comme ils appellent l'enfant, et croient voir en cela la meilleure preuve que l'esprit raisonnable ne se distingue pas de l'instinct sensible. Mais en abaissant un des sentiments les plus délicats, l'amour maternel, cet amour sacré, à un instinct animal, sans conscience de lui-même, ils ont porté leur propre condamnation, et ont en même temps prouvé qu'il n'y a point d'explication et point de sécurité pour la nature et pour les choses les plus naturelles, si on n'en reconnait pas l'auteur et le protecteur dans la personne de Dieu. Or il y a un Dieu de qui proviennent les lois de la nature sainte et immuable, et voilà pourquoi c'est une loi sacrée que les parents, avec tout leur être, soient attachés à leurs enfants, et se sentent obligés de prendre soin de toutes façons de ce bien si cher. Plus cette tâche leur cause de travail et de peines, plus il en résulte un nouveau lien moral qui les unit aussi bien entre eux qu'avec leurs enfants. On sait ce qu'est la fraternité des armes. Et quand deux personnes étrangères l'une à l'autre se sont par hasard prêtées un mutuel secours, dans un péril de route ou d'hôtel, il s'établit entre elles des relations qui ne s'effaceront plus jamais. Des terreurs et des sacrifices supportés en commun, des services qu'on s'est rendu dans des heures difficiles, des preuves d'attachement sincère qu'on s'est donné dans des moments d'abattement ; mais avant tout, les mêmes craintes, les mêmes projets relatifs à un avenir incertain, critique, sont un moyen merveilleux pour rendre les cœurs tendres et les fondre en un seul. Or ceci se passe presque chaque jour dans l'éducation des enfants.

De là résulte ce ciment qui unit ensemble le cœur des parents, bien mieux que la soudure ne réunit deux lames de plomb, et cet amour jaloux pour les enfants, dont la poule et les poussins sont l'image. Plus il y a de

soucis, plus il y a d'amour. Chagrins, croix et souffrances sont ce feu qui purifie l'amour naturel ou mieux dit transforme l'amour passionné en amour vertueux. C'est pourquoi les parents qui ont une fois commencé à faire des sacrifices pour leurs enfants, sacrifieraient plutôt leur vie que ces êtres qui leur sont si chers. Ce qu'on ne peut concevoir, c'est que les parents livrent, sans combattre jusqu'à la dernière extrémité, leurs enfants à des exigences non autorisées ou à des empiètements de la part du pouvoir public. Ils ne voudraient pourtant pas se rendre le témoignage qu'ils n'ont jamais fait de sacrifices pour eux !...

Pour tout dire, des parents chrétiens sont unis entre eux et à leurs enfants par un troisième trait d'union qui surpasse de beaucoup les deux précédents. C'est seulement par la présence des enfants, qu'ils commencent à sentir la sainteté de l'alliance qu'ils ont contractée devant Dieu et avec Dieu. C'est précisément en vue de la descendance, que celle-ci a été revêtue par Dieu de la dignité de sacrement. C'est aussi dans cette vue, qu'ils se sont unis tous les deux ensemble et tous les deux avec Dieu par un contrat solennel, et voilà que Dieu leur envoie un gage visible d'acceptation, de ratification et de bénédiction du traité. Par les enfants, Dieu entre donc en quelque sorte lui-même visiblement comme tiers dans l'alliance. Lorsque les parents voient leurs enfants, ils voient la réalisation du caractère religieux, de la fin la plus prochaine, et de la bénédiction divine de leur union ; et ils n'ont pas besoin de plus amples explications sur la tâche du mariage, qui est de servir à la propagation du royaume de Dieu, sur sa nature religieuse et sainte et sur la belle parole de l'Ecriture : « Qu'est-ce que l'Éternel demande dans le mariage, sinon qu'il en sorte une race d'enfants dignes de Dieu ? » (1).

(1) Malach., II, 15.

Par suite de cette triple considération, des parents consciencieux, fidèles au devoir, ne peuvent faire autrement que de penser avec une certaine anxiété aux lourdes obligations dont ils se chargent, relativement à l'éducation de leurs enfants. Et quiconque pèse d'un côté la grandeur et la gravité de cette tâche, d'un autre la disposition du cœur paternel, n'osera dire qu'ils peuvent aller trop loin dans leurs scrupules. Mais si, par sa nature et dans des conditions normales, la tâche des parents relativement aux enfants est si difficile et si pleine de responsabilités, qui leur en voudra s'ils disent aujourd'hui, qu'il y a lieu de réfléchir sérieusement avant de se marier, puisque la plupart des difficultés de l'autorité publique se rapportent à la personne et à l'éducation de ceux qui les font se charger de ce pénible fardeau, surtout que ces difficultés, ils peuvent d'autant moins facilement les vaincre, que ceux qui les font naître ont la facilité d'invoquer la lettre de la loi, et au besoin d'avoir recours à la force, pour couvrir leurs empiètements violents.

3.—Mal que cause la question scolaire moderne.

Les parents qui parlent ainsi ont raison. La manière dont la question est comprise aujourd'hui est en effet loin d'être pour eux un secours dans les fonctions difficiles de l'éducation ; elle est au contraire le plus grand obstacle à l'exercice de leur vocation déjà si difficile sans cela. La question d'école, on peut le dire sans exagération, est devenue un des pires fléaux de notre époque. Grâce à la dissolution de toutes les situations qui existaient jusqu'à présent, on peut dire que presque tout ordre s'est transformé en question. Le seul mot de question signifie déjà un état de choses embrouillé, sans solution. Qu'on songe un peu à la réputation que notre siècle est en train de se faire devant la postérité avec toutes ces questions ! Au lieu d'un ordre social, nous avons une question sociale ; au lieu de situation normale dans l'ordre politique, et dans l'ordre économique, nous avons une question industrielle, une ques-

tion ouvrière, une question agricole et cent questions politiques. Qu'y a-t-il encore qui ne soit pas mis en question? De cette vocation des femmes, rendue si évidente par les lois de la nature et de la morale, a surgi la question sur le rôle de la femme; de la vie de famille, cette pierre fondamentale de l'ordre social, s'est élevée une question domestique. Là encore, qui s'étonnerait du décousu de notre vie? Nous avons assez de questions pour mettre en désunion, dans leurs droits et leurs rapports les plus sacrés, hommes et femmes, états qui ne peuvent se passer les uns des autres, villages de paysans, maisons perdues dans des vallées au fond des montagnes, et pour aigrir entre eux les meilleurs amis.

Mais une question qui est propre à empoisonner la vie à sa source, et à faire naître dans le cœur de l'enfant, la semence diabolique de l'indocilité, du doute, de l'effronterie, ne s'était pas encore présentée. Et voici venir la question d'école, ou mieux dit la question de l'enfant. Oui c'est une question inouïe. A proprement parler, que veut dire ce mot? Si seulement on avait posé la question ainsi: Qui a des devoirs envers l'enfant? Ce serait déjà assez triste d'être obligé de l'entendre sous cette forme; mais voici qu'elle est conçue en ces termes: A qui appartiennent les enfants? Est-ce que par hasard, les enfants ne sont que des instruments dont un parti se sert pour arriver à ses fins, fins qu'on n'ose même pas avouer publiquement? Ou, les enfants ne sont-ils que le bouclier avec lequel on pare les flèches dans la lutte acharnée qui se déploie sur toute la ligne? Oui, c'est un fait, il ne s'agit plus que des enfants. Tant que ceux-ci ne nous appartiendront pas, se dit en lui-même le libéralisme, nos plans secrets ne se réaliseront jamais. Si une fois, ils nous sont livrés, le monde nous appartient, quand même nous subirions cent défaites.

Tel est le sens de cette question, que le père de la Révolution, Rousseau, a léguée au monde avec d'autres héritages qui ont été payés au prix du sang. Il ne faut

pas s'étonner que l'art de révolutionner le monde, d'une manière habile et délicate, ait choisi ce domaine pour son champ d'action favori. Nous nous servons de fortes expressions, nous le sentons ; mais l'amour fait homme lui aussi entrait dans une sainte colère, quand il pensait à cette question, qu'il maudissait un tel scandale et parlait de meule de moulin et d'abîme de la mer (1). Mais, y a-t-il une parole qui puisse être trop sévère, dans une question où est mis en jeu tout ce qu'il y a de plus saint, dans une question qui, au témoignage de Platon, est plus difficile et exige une plus grande circonspection que toute autre (2), dans une question où tout jeune homme sans éducation, et tout brouillon, en rupture de ban avec sa vocation d'éducateur, se permet de conseiller, de décider, de soupçonner, de détruire et d'assassiner, sans avoir seulement la moindre notion de la question dont il s'agit. Ici aussi, s'applique le dur proverbe des anciens : « plus l'art est difficile, plus il y a de gâte-métier (3) ». Si seulement il n'y avait pas tant d'âmes innocentes qui paient par leur mort éternelle les recettes de ces gâte-métier !

Le seul nom de question scolaire est déjà une preuve d'ignorance, et ne s'agirait-il que de celui qui doit faire la classe, et de ce qu'on doit infuser à l'école aux pauvres victimes qui s'y présentent, que nous regretterions déjà les flots d'encre que cette discussion a fait couler. Oui, nous plaignons les pauvres enfants qui, huit années durant, sont obligés, au prix de leurs yeux et de leur santé, de se laisser torturer sur les secrets de l'analyse spectrale, les racines cubiques, l'anatomie, la saurologie et mille autres choses qui, comme préparation à leur vocation future de cuisiniers ou de cochers, sont aussi inutiles que possible.

Si toute la question se bornait à cela, nous ne ferions pas tant de bruit autour de ces monstruosités. Ce qui

(1) Matth., XVIII, 6, 7. — (2) Plato, *Leg.* 7, p. 808, d.
(3) Koerte, *Sprichwœrter der Deutschen*, (2) 4547.

toutefois ne veut pas dire que nous restions indifférent aux matières qu'on enseigne dans les écoles, et à la façon dont on les enseigne. Ce que nous voulons dire, c'est qu'à côté de la question d'éducation, celle-ci est reléguée au dernier plan. En matière d'enseignement, notre principe est celui-ci, qui s'applique même à la religion : Pour des enfants, le moins possible, le plus simple possible, et le plus court possible. Qu'on ne leur donne que ce qu'ils peuvent comprendre, retenir, et ce qui les excite à penser. Mais nous comprenons que ce serait nager contre le courant que de vouloir prôner ces vues arriérées. C'est pourquoi taisons-nous, car les jours sont mauvais. Pour ce motif, nous laissons entièrement de côté l'instruction au sens strict du mot. Le but qu'on poursuit en réalité porte sur des choses bien plus importantes. On veut faire croire qu'il s'agit d'améliorer l'instruction, et on vise le cœur et l'âme de l'enfant. On dit école, et on veut dire éducation. Voilà le nœud de cette question, et c'est à ce point de vue qu'il faut la juger.

4.—La doctrine enseignant que l'état a un droit de propriété sur les enfants.

L'éducation est le devoir le plus sacré et le droit le plus inamissible des parents (1). C'est un principe de droit naturel, que, depuis que les hommes pensent, personne n'a mis en doute, excepté les Spartiates et en partie les Crétois et les Perses (2). Fustel de Coulanges exagère quand il accuse toute l'antiquité d'avoir porté préjudice aux droits des parents sur leurs enfants (3). L'état antique alla loin dans son oppression des droits privés ; mais il n'a pourtant pas nié des droits aussi naturels que celui-ci. Sans doute Platon aurait lui aussi introduit ces principes contre nature dans son plan d'état social, s'il avait pu le réaliser ; mais il dissolvait la famille pour pouvoir plus facilement livrer à l'ensemble

(1) *Dig.*, 1, 1, l. 1, § 3. *Inst.*, 1, 2, prol. ; Ancillon, *Geist der Staatsverfassungen* (1825), 200 ; Bluntschli, *Lehre vom modernen Staate* (5), II, 460. — Sintenis, *Civilrecht* (3), III, 121.

(2) VIe vol. conf. XIV.

(3) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, (2) 283 sq.

l'individu isolé et sans appui. Ces cas exceptés, on pourrait citer peu d'exemples de ce genre dans les temps antiques.

Mais ce qui fut partout et toujours la conviction de l'humanité, la Révolution ne devait pas le respecter, précisément pour cette raison que c'était resté immuable jusqu'à cette époque. Les chefs de la Terreur érigèrent en principe dans leur nouvelle vie paradisiaque, la pensée glorieuse, comme ils disaient, que l'enfant appartenait d'abord à la République, et que les droits des parents ne venaient qu'ensuite. C'était faire de l'école une institution d'état, ramener l'instruction à un moyen de servir les fins de l'état, et livrer l'enfant à ce dernier, comme un esclave, comme une chose, car il n'avait pas encore la valeur d'un citoyen indépendant. Il n'avait que des devoirs envers l'état, mais pas de droits. Aux parents, il ne restait plus que l'obligation de prendre soin de l'enfant ; à part cela, ils perdaient tout droit à sa formation.

Or, ces doctrines tombèrent sur un sol fertile, au moment où une puissance arbitraire rationaliste se faisait un honneur de tailler le droit naturel, comme jadis dans les parcs des despotes débauchés, on avait donné aux arbres la forme d'images légères. Les choses devinrent pires qu'on aurait pu l'attendre. Le philosophe allemand qui, par ses harangues contre la gallomanie et pour l'exaltation de la nation allemande, avait si puissamment contribué à faire fleurir l'orgueilleuse teutomanie, se fit sous ce rapport le colporteur de la marchandise révolutionnaire, et si nous sommes presque les seuls maintenant à en avoir en réserve, c'est à lui surtout que nous le devons. Il ne peut être question que les parents soient obligés à élever leurs enfants, dit Fichte avec un sang-froid qui rappelle le calme cynique de la Révolution. Entre le père et l'enfant, dit-il, il n'y a aucune dépendance naturelle fondée sur la liberté et sur la pleine connaissance de cause. La mère reçoit son enfant par

besoin, comme c'est chez les animaux (1). Pour cette raison, elle n'est même pas obligée de lui conserver la vie corporelle, pas plus que l'arbre n'est obligé de porter la branche qui a poussé sur lui (2). Au contraire, elle pourrait dire au père : Tu es la cause de ce que j'ai un enfant, décharge-moi du fardeau de son entretien. Ce à quoi le père peut répondre avec raison : — n'oublions pas que ce sont les propres expressions de Fichte, qui autorisent une telle barbarie, — Ni toi ni moi n'avons eu cette intention ; c'est à toi que la nature a donné l'enfant, ce n'est pas à moi ; alors supporte les conséquences qui en résultent, comme il m'aurait fallu les supporter si elles me concernaient. Quand même les parents, continue ce singulier apôtre de l'humanité, auraient conclu entre eux un traité relatif à l'entretien de l'enfant, ce traité motiverait seulement une obligation morale intérieure, mais non une obligation à laquelle ils puissent être contraints, à moins que l'état ne s'en soit porté garant (3). De même, conclut-il, les parents n'ont pas plus de droits envers leurs enfants qu'ils n'ont d'obligations. C'est sans raison qu'ils considèrent les enfants comme leur propriété, et qu'ils prétendent avoir un droit à leur éducation (4). L'enfant appartient à l'humanité. Si les parents traitaient les enfants comme leur propriété, ils les lui soustrairaient. De par la loi naturelle, ils n'ont comme parents aucun droit exclusif sur eux, mais ceux-ci appartiennent plutôt en commun à l'humanité (5). Et de même que les parents n'ont aucun devoir exigible, de même les enfants n'ont aucun droit à l'éducation (6).

(1) J. G. Fichte, *Syst. d. Sittenl.*, § 27, B. I. (G. W., IV, 332 sq.).

(2) Id. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Erster Anhang*, § 41 (G. W., III, 356).

(3) *Ibid.*, § 42 (III, 357).

(4) J. G. Fichte, *Naturrecht. Erster Anhang*, § 53, 56 (G. W., III, 363 sq.).

(5) J. G. Fichte, *Beitræge zur Berichtigung der Urtheile uber die franzosische Revolution* (VI, 142).

(6) Id. *Naturrecht. Erster Anhang.*, § 43, 44 (III, 358 sq.).

A cela, il faudrait encore ajouter que de la part de parents pauvres, par conséquent chez le plus grand nombre, une éducation particulière n'est pas admissible, par la raison que la pression des petites circonstances extérieures empêche les enfants de prendre un libre essor vers le monde de la pensée (1). Où le bon philosophe a-t-il fait cette découverte, que les enfants des gens riches s'orientent mieux et plus facilement dans le monde de la pensée que ceux des pauvres, il ne le dit pas. Comme on le sait déjà de toute antiquité, l'expérience enseigne justement le contraire. Sans cela le proverbe ne dirait pas : « A l'un Dieu donne la richesse, à l'autre l'intelligence ». Sans doute, il y a là-dedans une disposition très sage de la part de Dieu, et une des pensées les plus frappantes que sa Providence gouverne la société. Que deviendrait celle-ci, si ceux qui trouvent dans leur berceau la fortune et une haute situation, avaient aussi l'intelligence en partage !... Mais de l'autre manière, ils doivent toujours regarder autour d'eux, pour trouver du secours dans les classes les plus pauvres ; et ce n'est pas cela qui contribue le moins à consolider la contexture de l'humanité. Fichte ne savait-il pas cela, ou l'ignorait-il à dessein ? Nous ne pouvons nous prononcer à ce sujet. En tout cas, cette erreur lui servit de principe sur lequel d'après lui tout repose, le principe que seul l'état est le grand instituteur et le grand censeur (2). Si les hommes étaient aussi grossiers et aussi animalisés qu'il les dépeint ici, on devrait sans doute savoir gré à l'état de s'occuper des pauvres enfants, par humanité et par miséricorde. Autrement des époux sans tête, des parents sans humanité, finiraient par les jeter aux chiens, comme les honorables Chinois, chez qui ce soi-disant droit naturel de la pédagogie révolutionnaire est suivi à la lettre.

Le monde n'était pas encore mûr pour ces doctrines

(1) J.-G. Fichte, *Reden an d. deutsche Nation*, 9. *Rede* (VII, 406 sq.),
(2) *Ibid.*, 11. *Rede* (G. W. VII, 428 sq.).

répugnantes et contre nature, même au temps où le libéralisme était dans sa plus belle fleur. Il n'y a que les socialistes qui aient osé répéter dans toute leur grossièreté les principes établis par Fichte. Pour combler la mesure, ils préconisent encore ce hideux principe, par lequel Kant croyait avoir prouvé aux parents, l'obligation où ils sont de prendre soin de leurs enfants. Puisque ceux-ci, pense-t-il, les ont mis au monde sans leur demander avis, ils sont obligés, cela va sans dire, de leur faciliter les moyens d'existence. Le premier membre de cette proposition abominable parait tout naturel aux socialistes ; mais ils n'admettent pas la conclusion. D'après eux, au contraire, par le fait même que les parents donnent l'existence à l'enfant, sans qu'il y consente, il en résulte qu'ils perdent tout droit sur lui.

On devrait donc dire avec Fichte, que le père de chaque enfant est l'état tout entier (1). C'est à lui qu'appartient le nourrisson dès son berceau, à lui le gamin de la rue et l'écolier, à lui le jeune homme de la caserne, à lui aussi l'homme tant qu'il peut porter les armes dans la réserve et qu'il est capable de payer des contributions. Il n'y a que le vieillard usé, qui ne produit plus aucune utilité tangible, à qui le Père-État retire son amour, pour lui permettre d'aller chercher une petite place dans un hôpital et y mourir.

Ce système doit évidemment mettre le comble au bonheur de l'humanité. Quand une fois nous aurons une éducation nationale, et une nourriture intellectuelle nationale ; quand une fois tout sera transformé en caserne nationale et en atelier national, ce sera le Paradis. Toute initiative personnelle chez les individus sera supprimée, parce que chacun sait qu'il n'est rien par lui-même, mais seulement comme partie de l'état. Nous n'aurons plus besoin d'armée puisque l'humanité tout entière sera une armée permanente. Les maisons de discipline

(1) Fichte, *Polit. Fragm.* (VIII, 564).

et de correction, les établissements pour les pauvres seront superflus, puisque l'état ne sera pas autre chose qu'une immense maison de correction et un hospice gigantesque. Comme le dit Fichte (1) et comme le répètent les socialistes, avec une telle éducation nationale, toutes les branches de l'économie domestique s'épanouiront dans une floraison jusqu'alors inconnue. C'est pourquoi, conclut-il, il faut pousser, par la force et la violence vers cette félicité, les hommes qui ne la comprennent pas encore et qui s'en font difficilement une idée ; sinon la barbarie et la sauvagerie nous accableront inévitablement (2).

5. — L'éducation est un domaine qui intéresse la famille, l'état et l'église.

Nous voulons espérer que l'humanité possède assez le sentiment de l'honneur, pour qu'il ne soit pas nécessaire de réfuter cette manière de voir. D'ailleurs, toutes les raisons seraient superflues pour une société qui ne posséderait pas assez de force morale pour chasser d'elle avec dégoût un tel communisme d'enfants, une telle raillerie de tous les droits et de tout l'honneur des parents, une telle profanation de toute vertu conjugale et domestique. S'il était vrai, comme on l'a prétendu, que l'humanité d'aujourd'hui possède sous ce rapport moins de sentiments d'honneur que nous le croyons, elle mériterait que les desseins du socialisme se réalisent. Personne ne niera que c'est l'esprit libéral moderne, qui a préparé le champ à ces opinions ; et si nous en sommes là, c'est sur lui que retombe une grande partie de la faute. Il a combattu, proscrit, arraché du cœur les principes du droit naturel et du christianisme sur l'éducation ; il a fait de la semence de Dieu, une pomme et une semence de discorde. Mais où deux se disputent, un troisième récolte. Il n'est donc pas dit que le socialisme n'emmagasinera pas les fruits de la discussion entre l'Église et l'État. Il le peut d'autant plus faci-

(1) Fichte, *Reden an d. deut. Nat.*, 11. R. (G. W. VII, 430 sq.).
(2) *Ibid.* VII, 434 sq.

lement qu'il est, sous ce rapport, le disciple docile du libéralisme et de l'état absolu.

Pour ceux qui veulent voir le lien intime entre l'esprit libéral et les efforts socialistes les plus radicaux, l'exemple n'est nulle part plus frappant et plus manifeste que chez Fichte, le père intellectuel de l'école moderne, de l'éducation nationale, du despotisme à l'égard de l'école. Pour le grand nombre de ceux qui, comme les dieux d'Egypte ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre, il est possible que leurs yeux s'ouvriront seulement lorsque le socialisme aura réalisé ces pensées, dont ils avaient souri autrefois comme de rêveries. Alors, quand il sera trop tard, ils se diront que ceux qu'ils décriaient comme des ennemis de la civilisation et des abrutisseurs de l'humanité, n'avaient pas tout à fait tort. Non ! ils n'avaient pas tort. Non ! ils n'étaient pas aveugles. Dahlmann n'était pas aveugle, lorsque, dans sa juste indignation, il comparait ce système d'immense assassinat intellectuel d'enfants à une vente d'âmes (1). Mohl n'était pas un ennemi de la société, quand même il appelait la tyrannie moderne envers l'école un esclavage pire que le servage (2).

Donc, il ne peut être question de ceci que parmi les communistes qui, conséquents avec leur système, tirent les conclusions que l'état doit être le maître des enfants, le seul et suprême éducateur. Les premiers éducateurs sont les parents. Telle est la loi fondamentale du droit naturel ; et parce qu'elle appartient au droit naturel, elle appartient aussi à la foi chrétienne (3). Est-ce à dire pour cela, que l'éducation ne concerne nullement l'état ? Voulons-nous prétendre que les parents seuls aient un droit et un devoir à l'éducation, et que personne ne puisse les aider en cela? Non ! s'il est des cas dans lesquels tout peut se trancher d'un mot, il n'en n'est pas de même

(1) Dahlmann, *Politik* (2), § 268, p. 294.
(2) Mohl, *Staatsrecht, Wœlkerrecht und Politik*, III, 89.
(3) Riess, *Der moderne Staat und die christliche Schule* 135, sq.

ici. Ceux-là se trompent beaucoup qui veulent se débarrasser du fardeau de l'éducation avec cette phrase sèche : c'est l'affaire de l'état ; qu'il s'en charge comme il se charge de faire les approvisionnements de poudre, de veiller à la bonne qualité du pain, et d'éloigner le typhus.

Mais ceux-là sont aussi dans l'erreur qui, par peur des plans féroces de l'absolutisme despotique, veulent défendre à l'état de jeter seulement un regard sur les enfants. Nous comprenons cependant, qu'en raison des prétentions inhumaines que nous venons d'entendre de la bouche de Fichte, beaucoup soient disposés à enlever à l'état tout droit d'intervenir dans l'éducation, car un extrême en amène un autre. Mais c'est aussi une exagération qui rend toute entente impossible et porte en outre préjudice à la vérité. Lors même qu'elle nous serait utile, nous ne pouvons l'approuver. La vérité avant tout, même là où on l'exploite à notre désavantage. Or, la vérité est que l'état a un très grand intérêt aussi bien à l'instruction qu'à l'éducation. Il s'agit donc ici d'harmoniser les droits de ceux qui sont intéressés à la chose : les parents, la société, les enfants. Comme le mariage, l'éducation aussi est un de ces domaines, dans lesquels une séparation du civil et de l'ecclésiastique ne peut jamais se réaliser, sans que toutes les parties en subissent un très grand dommage.

6. — L'instruction et l'école sont des affaires sociales.

L'éducation embrasse deux grands domaines, l'instruction et la discipline, ou, ce que dans le sens plus strict du mot, on appelle ordinairement éducation. Pour donner une solution complète de la question, il faut séparer ces deux éléments, sans quoi ce serait impossible. L'instruction est une partie importante de l'éducation, mais subordonnée à elle. La discipline qui consiste dans la formation du cœur, la répression des passions, l'ennoblissement de la volonté, l'habitude de bien agir, est et restera toujours la chose la plus importante dans la formation de la jeunesse. Sans elle, la culture la plus

élevée de l'esprit, n'est qu'un moyen de pratiquer plus facilement la grossièreté et une voie ouverte au raffinement du vice. Là où elle existe, l'homme est policé, quand même l'instruction scientifique laisse à désirer(1).

Si donc l'éducation revient aux parents, il en est de même de l'instruction comme formant sa première partie, soit qu'ils puissent et veuillent la donner eux-mêmes, soit qu'ils veuillent la faire donner par quelqu'un en qui ils ont confiance. La nature de la chose réclame le plus souvent que les parents fassent instruire leurs enfants en commun, d'où l'école. L'école est évidemment une nécessité et une institution sociale. Au fond, peu importe celui qui la dirige, pourvu qu'il donne des garanties qu'il fait son devoir, et n'abuse pas de l'influence de sa situation, pour arriver à des fins étrangères. Pour pouvoir instruire, il n'est pas nécessaire d'être prêtre ni homme d'état. Des héros en paroles conviennent peu pour ces fonctions ; les savants les remplissent souvent d'une façon très gauche ; mais les plus incapables sont ceux qui font de cette carrière leur gagne-pain, et dont le cœur orgueilleux, sans cesse mécontent de ce travail modeste, aspire toujours à monter plus haut. Considérée exclusivement comme établissement d'instruction, l'école n'appartient ni à l'état ni à l'Église, mais elle est une institution purement sociale, sortie du besoin des familles, pour travailler ensemble à l'accomplissement plus facile d'une de ses fins les plus importantes.

Ceci établi, il est clair, qu'elle a tout avantage à être placée sous la surveillance d'une autorité indépendante, puissante, inspirant le respect, que ce soit l'état ou l'Église, et dont la vigilance oblige le maître à donner des preuves de son aptitude à remplir sa charge pleine de responsabilités. Si l'état déclare qu'il a tout intérêt à cela (2), et que sa prospérité depend de ce que les futurs

(1) VI[e] Vol. Conf. V, 4 ; VII[e] Vol. Conf. XIV, 10, XV, 5.

(2) Aristot., *Pol.*, 8, 1, 1 ; 5 (13), 12. — Thomas, *Polit.*, l. 1, l. 11, e ; l. 8, l. 1, a.

citoyens jouissent d'une instruction, qui les prépare à lui être utiles dans l'avenir, personne n'y trouvera à redire. Les plus grands et les plus sévères docteurs de l'Église ont toujours reconnu, dans ce sens à l'état, le droit d'établir des écoles, d'installer des maîtres (1) ; ils ont même déclaré que c'était pour lui une obligation de s'occuper de l'instruction de ses sujets (2). Aussi l'Église s'est toujours prononcée sans réserve en ce sens (3). Seulement, elle exige aussi qu'on admette le fait simple et évident, qu'elle aussi a le même intérêt (4). L'état peut donc surveiller l'instruction et la faire donner par des maîtres payés par lui, là où les familles et les communes ne sont pas en état de la donner elles-mêmes. Dans l'intérêt d'une éducation générale publique, il peut faire valoir certaines exigences qui ne soient pas exagérées ; il peut prescrire des examens auxquels doit se soumettre quiconque recherche cet emploi dans son sein, ou dont il a besoin pour arriver à des fins publiques.

D'après ceci, le gouvernement est parfaitement autorisé à ouvrir des écoles, pourvu qu'il n'abuse de sa puissance pour écraser une concurrence étrangère par la violence, par des prescriptions prohibitives, pour dépouiller du même droit la commune et l'Eglise, et pour monopoliser ses établissements et son enseignement. Nulle part, la concurrence n'agit d'une manière plus bienfaisante qu'en matière d'études, et encore davantage en matière d'enseignement. Celui qui l'évite, et qui impose à tous par des mesures de violence ses écoles et ses maîtres, de manière à ne pas laisser la liberté de choisir, celui-là paralyse l'essor de l'instruction et de la

(1) Contzen, *Polit.*, 4, 1, 2-4 ; 4, 2, 1 ; 6, 2, 3 ; 9, 6 ; 11, 2 ; 4, 13. – Ketteler, *Freiheit, Autoritaet* (5), 117, 17. Cathrein, *Aufgaben der Staatsgewalt*, 123. — Cf. Thomas, *C. impugnat.*, c. 3, ad. penult.

(2) Aegid., a Columna, *Regim. princ.*, 3, 2, 8,

(3) *Conc. Paris.*, II, 829, 3, 7. *Conc. Colon.*, 1549, c. *de stud. reform.*, *Conc. Mogunt.*, 1549, c. 96. Cf. *Conc. Trident.*, s. 5, *de reform.*, § In gymnasiis autem publicis.

(4) *Concil. Mogunt.*, 1549, c. 96, *Conc. Paris.*, II, 829, 1, 21.

science, et fait preuve de n'oser engager la lutte avec d'autres.

Dans ce domaine, le monopole de l'état est d'ailleurs non seulement une violation de la justice, mais aussi une violation de la raison, puisque Dieu a distribué la science comme bien commun général où chacun peut puiser; puisque le don du savoir et de l'enseignement ne peut être ni loué, ni prêté; puisque instruction et science n'ont rien à faire directement avec sa tâche de sauvegarder le droit. Il peut et doit aider ses sujets à acquérir les biens intellectuels nécessaires, là où ils ne peuvent se les procurer eux-mêmes; mais il ne peut les forcer à penser et à apprendre d'après une méthode inventée par lui. Il peut encore moins leur défendre d'acquérir la vérité et la science à leur propre compte, trésors qui, comme le soleil et l'air, appartiennent au bien commun de l'humanité, et qui sont dévolus à celui qui s'en empare le premier.

Et alors même que l'état, comme c'est le cas actuellement presque partout, prend lui-même l'école entre mains pour plus de commodité pour les communes, et à cause de l'uniformité de l'instruction, elle ne peut jamais devenir sa propriété. Ici l'état est comme le représentant des communes et des familles, c'est-à-dire qu'il agit comme mandataire d'une activité sociale, et non en vertu de son pouvoir gouvernemental. Ce serait exercer la justice d'une façon bizarre, si l'on prétendait que, par le fait même que quelqu'un agit au nom d'un autre, il s'approprie les droits et les devoirs du déléguant. Il faut donc bien distinguer ce que l'état exerce aujourd'hui, ce qu'il a jamais exercé, et en quelle qualité il se charge de cette affaire. Malheureusement, on serait tenté de croire que, dans le domaine du droit d'état et du droit public, les savants eux-mêmes ne sont pas capables de faire cette distinction. Mais ce que le droit et la raison exigent de maintenir ferme dans le droit public comme dans le droit privé, s'applique éga-

lement ici. Aucun juge ne condamnera comme coupable de lèse-majesté un mari qui a maltraité le prince, pour avoir attenté à l'honneur de son foyer : il n'y a que des conceptions de droit très bornées, qui accusent le gouvernement d'injustice, si un magistrat ne rend pas immédiatement justice à quelqu'un, ou qui molestent l'Eglise, parce qu'un prêtre a commis une faute. Est-ce que cela ne doit pas s'appliquer aussi au droit d'état ? N'a-t-on pas le droit d'exiger des jurisconsultes et des hommes politiques qu'ils s'élèvent au-dessus des courtes vues de l'homme vulgaire ?

Quand le Maître dit à Pierre qu'il devait pardonner non pas sept fois, mais soixante-dix fois sept fois, cela le concernait comme simple chrétien, et pour cette raison s'appliquait à tous les autres chrétiens. La mission : « faites ceci en mémoire de moi », a été donnée à Pierre et aux autres apôtres en qualité de prêtres, ainsi qu'à tous ceux qui sont revêtus de la puissance sacerdotale. Le pouvoir de lier et de délier, Pierre l'a reçu comme évêque. L'obligation de parcourir le monde et de prêcher l'Évangile lui a été donnée comme apôtre, et il l'a reçue en commun avec les autres évêques et les autres apôtres. Mais la charge d'être le fondement de l'Église, de confirmer ses frères, de paître les agneaux et les brebis, sont des privilèges que lui seul a reçus comme chef de l'Église et chef des apôtres, et qu'il ne transmet à personne, sinon à celui qui hérite de sa puissance universelle.

On doit faire également la même distinction dans le domaine du droit d'état. Si le pouvoir d'état introduit dans une contrée stérile la culture de la pomme de terre, ou s'il désigne un piquet de soldats pour éteindre un incendie, il exerce une fin civilisatrice d'un genre très inférieur ; il pratique la simple humanité et pas autre chose. L'officier d'état civil essayant de réconcilier des époux qui veulent divorcer, pratique un devoir de charité chrétienne ; l'autorité qui ordonne la poursuite d'un

chien enragé ou la fermeture d'une étable, dans laquelle le typhus s'est déclaré, ne fait que se charger, au nom des communes intéressées d'une contrée tout entière, de l'exécution d'une mesure qui, en droit, revient aux communes elles-mêmes. Si le pouvoir d'état nomme un évêque en vertu de l'autorité apostolique, il fait cet acte comme délégué spirituel; mais il ne l'exerce pas comme un droit qui lui est propre. Personne évidemment ne voudra faire passer la culture de la pomme de terre, l'extinction du feu, ou des mesures de salubrité pour des droits de couronne et de majesté, pas plus que des apaisements de querelles entre époux ou des distributions de postes ecclésiastiques pour des fins d'état.

S'il en est ainsi, jamais l'école ne deviendra elle non plus, la propriété de l'état, quand même celui-ci emploierait, pendant des milliers d'années, tous les maîtres d'école, et quand même il imposerait aux communes les plus lourdes charges pour des fins scolaires. Avec le même droit, on pourrait prétendre qu'une rue nouvellement construite devient, avec toutes ses maisons, la propriété de la ville, parce que, après indemnité, l'architecte a pu engager les entrepreneurs à faire bâtir les maisons sur le plan élaboré par lui.

Voilà pour l'instruction.

7.— L'éducation et une vie religieuse sont inséparables.

Incomparablement plus importante est la discipline, l'éducation dans le sens strict du mot. Celle-ci a pour fin de faire disparaître les défauts qui sont dans la nature de l'enfant (1), de lui inculquer la vertu (2), et de le préparer à devenir avec le temps un homme complet (3). Le domaine de l'éducation comprend par conséquent la morale dans toute son étendue. Sa tâche est d'initier à la véritable morale intérieure et extérieure. Que cette morale ne puisse se réaliser par la simple honnêteté et sans la Religion, qui en est tout d'abord la pratique la plus excellente, c'est trop clair pour que nous puissions

(1) Aristot., *Polit.*, 7, 15 (17), 11.
(2) Plato, *Rep.*, 3, p. 402, c. d. — (3) Id., *Leg.*, 1, p. 643, d.

nous y arrêter. La soi-disant morale libre sans religion, est un jeu de comédie et d'intrigue percé à jour, une chinoiserie, un moyen pour éviter la maison de correction ou la potence. Sans religion vivante, et sans vie religieuse, toute morale est ce qu'est un été au pôle nord, un pays sans soleil, un aliment sans saveur, un foyer sans feu. Il faut que la vie religieuse soit vigoureuse et ardente, pour parer aux nombreux dangers du mensonge, de l'insincérité et de la médiocrité dans la vie morale. Si même la religion est considérée comme le reste, ou estimée comme un ornement de parade pour les jours de fête, le sentiment moral ne la conduira jamais jusqu'à la gravité, à l'action et à la perfection.

C'est pourquoi on ne peut approuver qu'un certain nombre d'hommes, concédant il est vrai à la religion une place dans l'éducation, la considèrent cependant comme un accessoire et la rangent parmi des matières secondaires. Ils croient avoir fait une concession merveilleuse, et en réalité ils ont fait très peu de chose, sinon rien du tout. Il ne suffit pas de connaître la religion. La religion est avant tout pratique, action et vie. Son introduction dans l'éducation n'est pas une partie plus ou moins essentielle, à côté de l'enseignement et de la discipline, et qu'on peut séparer d'elles ou omettre sans préjudice aucun. Elle est au contraire l'âme et la base fondamentale de l'éducation, le véritable principe de la morale ; elle est ce qui partout, même dans l'instruction, forme le point final, mais qui dans l'éducation doit former le commencement, le milieu et la fin. En assignant quelques heures à l'instruction religieuse, comme cela se fait pour la gymnastique et le dessin, tout n'est pas fini, beaucoup s'en faut. Et si l'on croit qu'il suffit d'employer pour cette branche d'enseignement un spécialiste, comme on le fait pour d'autres matières, on la rabaisse bien bas. Ces mots d'enseignement religieux ou de professeur de religion sont déjà une méconnaissance complète du rôle de la religion et de l'éducation.

On peut ériger une chaire pour l'étude d'une langue, s'il ne s'agit que d'enseigner ses règles. Mais quand il s'agit d'apprendre à parler aux enfants, on ne procède pas ainsi. Le professeur énonce les règles devant les élèves, ceux-ci les répètent. Mais apprendre à manier la langue est chose si différente que nos despotes de l'école n'y pensent même pas la plupart du temps. Ici s'applique bien le proverbe : On apprend mieux une langue à la cuisine qu'en classe (1). Comme on sera bien moins à la hauteur de sa tâche, si, en matière de religion, on se contente seulement de faire rabâcher les règles ! Quelle illusion sur les progrès de l'école moderne, quand on voit les élèves des gymnases allemands rendre des oracles sur le style de Corneille, et être incapables de renseigner un voyageur français qui leur demande son chemin !

Dans la religion cependant, nous n'admettons pas un pareil exclusivisme. La religion elle aussi doit être enseignée, c'est vrai, mais elle doit être surtout enseignée par la pratique, par l'usage, et inculquée par l'éducation. La religion, et la religion pratique, appartient donc à l'éducation, de même que l'éducation appartient à la religion. Il n'y a que les habitudes religieuses qui ramènent l'homme en lui-même, qui l'élèvent au-dessus de lui, qui lui enseignent à accomplir par conscience ce qu'il fait, et à se tenir sans crainte en la présence de Dieu, le témoin de notre intérieur, de Dieu qui réclame inexorablement la vérité. Il n'y a que la religion et l'éducation unies ensemble qui lui enseignent l'art de diriger son cœur avec rectitude, dans les différentes actions dont se compose la vie, dans la manière de penser et de vouloir, dans les approbations et le succès, dans les choses du temps et de l'éternité, dans l'accomplissement aussi exact de chaque action transitoire, fugitive, insignifiante en apparence, que s'il s'agissait

(1) Sailer, *Weisheit auf d. Gasse* (Graz, 1819, XX, I, 134).

de la faire pour l'immortalité, parce que en réalité elle compte pour la vie éternelle. Eduquer signifie donc que la vie de religion est le point de départ, le centre et la foi de l'éducation. Toute éducation autre que celle-ci est un dressage à la médiocrité, à l'apparence extérieure et au mensonge intérieur.

8.— L'éducation est soumise à l'Église.

C'est pourquoi cette puissance, à laquelle Dieu a confié le soin de la vie de religion, est aussi l'éducatrice des hommes et de l'humanité. Cette obligation, elle la tient de Dieu, et malheur à elle si elle lui devenait infidèle. Si les parents sont les premiers maîtres des enfants, l'Église est leur éducatrice souveraine, parce qu'elle est celle de tous les hommes. Aussi, quant à leurs personnes, et par suite de leur vocation difficile d'éducateurs, les parents sont soumis à la puissance éducatrice de l'Église. Ou, si cette parole semble être un peu dure à entendre à notre époque, disons que les parents avec toutes leurs obligations, surtout celles dont ils sont le plus responsables, exercent cette charge sous l'œil du même Dieu, que l'Église elle aussi est obligée de servir, et à qui elle doit rendre des comptes. Mais personne ne peut exiger sans témérité, que Dieu se mette immédiatement à sa disposition pour chaque cas particulier, où il a besoin de son conseil et de son secours. Ce serait le tenter. A cette fin, il a institué une puissance chargée de le représenter et de diriger les hommes en son nom. Ils n'ont qu'à s'adresser à elle pour tous les cas (1).

Ceci n'enlève à personne qui a quelque intérêt dans l'éducation, le droit et le devoir qu'il a sur elle, pourvu qu'il les exerce dans sa sphère et dans ses limites. Pour ce qui concerne l'état en particulier, personne ne niera que la bonne éducation de ses sujets doive lui importer autant que la bonne instruction, et même davantage. Mais de ceci, il ne s'ensuit pas qu'il ait le droit de s'approprier le monopole de l'éducation (2), et de priver de

(1) Matth., XVIII, 17, 18.
(2) Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht und Politik*, III, 89.

leurs droits ceux à qui Dieu a transmis de par la nature la charge de l'éducation. Aucune puissance ne lui donne cette autorisation, et chacune de ses tentatives de ce côté serait aussi pernicieuse que contraire au droit (1). La part qui lui revient dans l'éducation ne peut concerner autre chose que le domaine qui lui est subordonné. Or sa tâche est de réglementer la conduite extérieure des hommes au point de vue du droit.

Enseigner la morale intérieure est tout ausi peu son affaire, et tout aussi peu de son ressort que de vouloir faire de quelqu'un un savant. Aucun préteur ne juge de l'intérieur. Aucune discipline d'état ne forme l'intérieur, le cœur. Cette partie, la plus importante de l'éducation, a été par sa nature réservée à cet éducateur suprême qui seul sonde l'intérieur des cœurs, l'Église. La raison pour laquelle tant d'hommes se sont éloignés d'elle, et justement ceux qui ont le plus besoin de discipline, est précisément qu'ils reconnaissent en elle la seule puissance, qui soit capable de pénétrer dans les replis les plus secrets du cœur. C'est aussi un témoignage en faveur de l'Eglise. On peut nier en paroles son rôle d'éducatrice ; mais en pratique on avoue d'autant mieux non seulement qu'elle le possède, mais qu'elle le pratique comme pas une autre puissance, et qu'elle seule a la capacité et le pouvoir de le pratiquer jusque dans l'intime de l'âme.

C'est pourquoi, comme nous l'avons vu ci-dessus, le domaine de l'éducation appartient tout particulièrement à ces domaines dans lesquels on ne peut séparer le côté laïque du côté ecclésiastique, sans qu'il en résulte les inconvénients les plus grands. Vouloir attribuer l'éducation à l'état, et vouloir en exclure l'Eglise et la religion, signifie séparer la religion et la nature, le droit et la morale, et même les mettre en état d'hostilité. Il ne

(1) Bluntschli, *Lehre vom modernen Staate* (5), II, 461. Waitz, *Grundzüge der Politik*, 14 sq. — Zachariæ, *Vierzig Bücher vom Staate* (2) VI, 42 sq.

peut qu'en résulter une guerre à vie et à mort ; car la conscience des parents et celle de l'Eglise doivent défendre leurs droits et leurs obligations. Mais les frais de cette guerre sont supportés par les cœurs et les âmes immortelles de ceux qui désormais, au lieu d'être l'objet de soins particuliers et attentifs au point de vue de l'éducation, deviennent le point de mire des combats les plus violents, grandissent sans éducation, portent en eux une déchirure profonde, sont pleins de mépris contre toute autorité, d'acharnement et d'hostilité contre ces puissances qui ont troublé en eux la paix des premiers jours. En pareilles circonstances qu'adviendra-t-il de la semence de Dieu, du royaume de Dieu ?

9. — Ce n'est qu'en donnant ses soins à la semence divine que la société travaille à sa prospérité.

Il est naturel que la dernière question inquiète beaucoup moins ceux qui détiennent le pouvoir, que toutes les considérations que nous avons faites tout à l'heure. Ils devraient pourtant s'inquiéter davantage de la durée de leur œuvre. « Toute plante que Dieu n'a pas plantée sera arrachée » (1). « Contre le Seigneur, il n'y a aucune sagesse, aucune prudence qui tienne » (2), pas même celles de l'état. Si, au milieu de ce courant qui entraîne hommes et choses, un plan divin, éternel, se réalise dans le monde ; si les hommes ne sont les maîtres ni du droit ni des événements, mais de simples instruments aux mains du suprême directeur du monde, mais des instruments libres ; s'ils peuvent créer des institutions qui sont en harmonie ou en contradiction avec le droit éternel, tous ces efforts et tous ces déploiements de puissance qui contredisent la volonté divine, cette base de tout droit, ce soutien de tout édifice humain, ce gage de pérennité pour tout ce qui existe, sont dépensés en pure perte. Mais ce qui est bâti sur ces fondements est édifié pour jamais, et celui qui observe fidèlement ces prescriptions travaille pour l'éternité. « Le monde passe et ses convoitises aussi ; mais celui qui fait la volonté demeure éternellement » (3). Ces

(1) Matth., XV, 13. — (2) Prov., XXI, 30. — (3) I Joan., II, 17.

paroles de l'Apôtre sont le plan de l'édifice social et de la science sociale. Il n'est aucune action si petite soit-elle, qui ne soit semée pour l'éternité, si elle est en harmonie avec Dieu. Aucun homme n'est si insignifiant, qu'il ne soit en état de devenir une semence de Dieu. Or ceux qui sèment pour l'éternité, et ceux qui sont une semence de Dieu, forment la société humaine véritable et durable, cette société seule avec laquelle l'histoire aura à compter, et qui s'appelle le royaume de Dieu, l'état de Dieu. Ce n'est qu'en cultivant cette semence, que la société travaille à ses propres intérêts. Pour que la semence du droit et des hommes justes soit semée ici, et parvienne à son développement, tous ceux qui prennent à cœur le véritable maintien de la société humaine doivent mettre la main à l'œuvre, mais avant tout la famille et sa protectrice ici-bas, l'Église, le royaume de Dieu sur terre.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LE DROIT

TROISIÈME PARTIE

LES BASES DE LA SOCIÉTÉ

QUATRIÈME PARTIE

LA FAMILLE

ERRATA

	au lieu de	*lisez*
p. 25, l. 2	livres	lèvres
p. 101, l. 12	Je demande l'enfer au diable	Le diable? Je m'en moque
p. 427, l. 17	ait manifesté	ait davantage manifesté

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier, 15-17, passage Verdeau, Paris.

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

VIII

LA QUESTION SOCIALE ET L'ORDRE SOCIAL

OU

INSTITUTIONS DE SOCIOLOGIE

II

R. P. ALBERT MARIA WEISS

DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

Traduite de l'allemand sur la 2e édition

PAR

L'Abbé LAZARE COLLIN

PROFESSEUR A L'ÉCOLE SAINT-FRANÇOIS-DE-SALES DE DIJON

Avec la collaboration de M. J. MIGY, *professeur à Dijon*

VIII

LA QUESTION SOCIALE ET L'ORDRE SOCIAL

OU

INSTITUTIONS DE SOCIOLOGIE

II



DELHOMME ET BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS
83, rue de Rennes, 83

LYON
3, avenue de l'Archevêché, 3

Seule traduction française autorisée et revue par l'auteur

CINQUIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ CIVILE

DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE.

LA SITUATION SOCIALE.

1. Nécessité et urgence de la question sociale. — 2. Derniers motifs et courte expression de la question sociale. — 3. Notre législation comme expression de notre morale publique et de notre sentiment publie du droit. — 4. Le système pernicieux de la prétendue prospérité générale. — 5. Les conséquences morales et économiques de la ploutocratie. — 6. La soi-disant concurrence générale et libre. — 7. Anéantissement de la classe moyenne et des classes agricoles par la liberté sans protection. — 8. Dépréciation du travail. — 9. Division du travail. — 10. Travail et travailleurs devenus une marchandise. — 11. Les raisons morales des maux de la société. — 12. Solidarité de la faute à perdre la société.

1.—Nécessité et urgence de la question sociale.

Bien des gens se refusent à trouver du sens dans cette parole du Rédempteur, qu'aux derniers jours, les hommes continueront de danser et de festoyer, avec autant d'ardeur qu'aux jours de Noé (1). Si tout ce qu'il prédit concernant ces temps est vrai ; si le sol tremble sous les pieds ; si des signes menaçants apparaissent dans le ciel ; si l'édifice social craque dans toutes ses jointures et se fond comme la cire exposée au feu, n'y a-t-il pas de quoi leur donner à réfléchir, et les engager à se prémunir sérieusement contre les événements futurs ?

(1) Matth., XXIV, 37 sq.

On peut se poser la question, et cependant il faut y répondre par un non catégorique. Que le Maître ait dépeint avec exactitude et clarté l'humanité future, la question sociale actuelle en donne la preuve irrécusable. Combien s'en faut-il encore que nous puissions regarder comme accomplie sa prophétie concernant la situation du monde dans les temps modernes? Et cependant, qui est-ce qui s'en émeut un seul instant au milieu des plaisirs mondains où il roule? Il y a tantôt un demi-siècle qu'un poète, appartenant quelque peu aux initiés, chantait les vers suivants :

« J'ai erré çà et là, et j'ai vu »
« S'élever un signe mauvais. »
« Sur l'aile des vents un combat s'avance, »
« Le combat des pauvres avec les riches (1) ».

Ce n'étaient encore que les premiers souffles de guerre. On peut donc pardonner aux riches d'avoir pris la chose si peu au sérieux, et d'avoir dit en haussant les épaules : « Bah ! c'est un pessimiste, c'est un poète révolutionnaire, nous nous en moquons un peu ». Aujourd'hui cependant la lutte bat son plein. Mais est-ce une raison pour que quelqu'un se prive d'assister à une fête ou à un banquet? Ne semblerait-il pas que la société danse bruyamment sur l'abîme, afin de ne pas entendre les préparatifs qu'on fait de toutes parts pour l'engloutir d'un seul coup? C'est toujours la vieille histoire du *Mane*, *Thecel*, *Pharès*. Les grands et les petits Balthazars sont, il est vrai, un instant déconcertés quand un avertissement sérieux les approche d'un peu près, puis ils continuent d'aller leur train jusqu'à ce que leur tour arrive.

Mais une fois pour toutes, il ne sert de rien de nier le danger et l'urgence de la question sociale. Elle est là. Quand même on veut s'obstiner à ne pas la voir, ce n'est pas une raison pour qu'elle disparaisse du monde. De

(1) Alfred Meissner, *Gedichte* (5), 108.

toutes les questions actuelles, elle est la plus vaste et la plus complexe. Elle est le résumé et la récapitulation de toutes les questions particulières de l'époque. Elle est la conséquence nécessaire de toutes les situations qui ont été créées par les idées modernes, sur les différents domaines de la vie industrielle, commerciale, intellectuelle, morale et juridique. Qui sème du vent récolte des tempêtes (1). Elle est l'essai tenté par l'inflexible logique des faits sur la justesse ou l'inexactitude des principes d'après lesquels nos rapports juridiques et publics ont été transformés. On connaît l'oiseau à son chant, l'arbre à son fruit, le loup à sa démarche (2). La vraie nature de notre état se connaît aussi à la question sociale. Quiconque a des yeux pour voir, une intelligence pour comprendre, ne peut s'abstenir de s'occuper d'elle sérieusement. Mais tous ceux dont la puissance extérieure ou la force intellectuelle donne la capacité de contribuer soit à l'éclaircir, soit à la résoudre, se rendraient coupables d'une faute grave envers la société s'ils ne voulaient pas employer dans ce but les moyens dont ils disposent. C'est ici surtout qu'on a fait trop preuve de paresse et de médiocrité. Si on veut dire franchement la vérité, il faut avouer que le mal est déjà assez ancien, et que le devoir et la prudence auraient dû depuis longtemps pousser à l'action. Une seule chose a manqué, c'est la ferme résolution d'agir (3). Puisse-t-elle enfin être prise au sérieux et très au sérieux, avant qu'il soit trop tard ! L'ordonnance du médecin est inutile quand le malade est mort (4), dit un proverbe, et vouloir éteindre l'incendie quand il a tout consumé est une entreprise vaine. Or, il s'agit ici d'incendie et de mort pour le monde tout entier. Et aujourd'hui encore ont leur application ces paroles du poète cité plus haut :

(1) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und romanischen Sprachen*, II, 153, *Nr.* 274.
(2) *Ibidem*, I, 208, *Nr.* 416.
(3) Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht und Politik*, II, 530.
(4) Düringsfeld, *loc. cit.*, II, 69, *Nr.* 121.

« Il est temps encore. N'avez-vous pas peur ? »
« Ne sortirez-vous pas de votre illusion ? »
« Pensez donc à la marche errante des armées »
« Devant lesquelles des loques de mendiants flottent en guise [d'étendard ? »
« Pensez donc à la guerre, au pillage, »
« Pensez aux foules sauvages et mugissantes. »
« L'œuvre des siècles tombe en cendres et en ruines » (1).

2. — Derniers motifs et courte expression de la question sociale.

Personne, c'est vrai, ne nie que depuis longtemps le mauvais état de la situation ait attiré l'attention générale sur la question sociale. Quiconque n'est pas affranchi de tout autre travail doit déjà renoncer à suivre les publications qu'elle produit chaque jour. Mais plus la foule des propositions et des tentatives de remédier au mal est considérable, plus elle fait voir clairement que personne n'est à la hauteur de la tâche, parce que jamais personne, ou c'est rare, n'atteint le mal dans sa racine. Le grand défaut de la plupart de ceux qui s'occupent de ces questions, est que très souvent ils attaquent le mal superficiellement et à moitié, parce que la connaissance qu'ils en ont ne va pas plus loin. On n'y cherche que des événements extérieurs, fortuits et des raisons économiques. On fait comme si la question sociale tout entière n'était qu'une question de valeur, de salaire et d'estomac. Mais on se dissimule que, dans les questions morales basées sur les rapports sociaux, la racine gît à une profondeur beaucoup plus considérable (2), et que toutes les améliorations de la situation économique reposeront sur du sable, tant que le lien religieux, moral et juridique de la société, ne sera pas rétabli solidement et d'une manière durable.

Le plus grand, pour ne pas dire l'unique malheur de la société, est que, dans la vie publique, les bases de l'ordre moral sont profondément ébranlées. Depuis des

(1) Meissner, *Gedichte* (5), 109.
(2) Nous renvoyons ici d'une manière toute spéciale à l'ouvrage trop peu remarqué de Rœsler, sur les doctrines fondamentales de la théorie d'économie politique fondée par Adam Smith, 7 sq., 20 sq., 34 sq., 95 sq.

siècles, on a cherché comme nous l'avons vu plus haut, la sagesse suprême, la prudence et le talent politique, uniquement dans la séparation du droit, de la morale et de la religion, dans la séparation de l'économie politique du droit, de la morale et des lois contenues dans le Symbole. Cette tendance a fini par porter ses fruits. Désormais, nous en sommes venus à ce point que, non seulement les savants dans les écoles jurent par cette doctrine fondamentale du libéralisme, mais que les législations, les propriétaires, les ouvriers, bref toutes les classes, toutes les manifestations de la vie en sont pénétrées. C'est ce qui fait la question sociale.

Il y a toujours eu des égarements dans la vie pratique des individus et dans la vie de l'ensemble, et il y en aura toujours tant qu'il y aura des hommes. Néanmoins, à côté de cela, et malgré l'inconséquence du monde, il peut y avoir un ordre de choses tolérable. Mais il en est tout autrement si la vie morale est détruite en entier dans les principes qui dominent tout (1). Les mœurs privées sont attaquées sans grand dommage, pourvu que la morale publique soit saine. Vouloir miner celle-ci, c'est vouloir ébranler l'ordre lui-même. Mais ce résultat ne se produit point, quand les individus émoussent, pour leur compte personnel, la pointe des conséquences extérieures les plus extrêmes d'un faux système.

Or, voici la situation actuelle. Il ne s'agit pas seulement de la conduite absurde des individus ou de l'amélioration de la situation économique ; mais ce sont les lois de l'ordre public qui sont ébranlées jusque dans leurs fondements et jusque dans la conscience morale. On a rejeté la foi, ce guide de la vie, ce rempart des lois, et là où on ne l'a pas fait complètement, on l'a du moins affaiblie d'une façon qui donne sérieusement à réfléchir. On a renversé le principe que, dans la vie publique, l'homme ne devait pas être moins soumis à

(1) Cf. Léon XIII, *Encycl.*, 4 août 1879 (*Saemmtliche Rundschreiben*, Freiburg, 1881, 57.

Dieu, et davantage son propre maître que dans la vie personnelle intérieure. On a arraché du cœur de l'humanité la conviction de la corruption qui habite en elle, et on lui a inculqué l'opinion qu'elle peut se développer d'elle-même, et régler comme bon lui semble, ce qui est juste et bien. Ces trois erreurs forment le véritable germe de la misère sociale. Il n'y a plus rien de sûr, plus rien de durable, parce qu'il n'y a plus rien de saint. La situation n'est presque plus tolérable parce que la puissance arbitraire des dépositaires du pouvoir, l'impatience de ceux qui souffrent, l'orgueil et l'idolâtrie personnelle, les idées les plus exagérées relativement à la possibilité du perfectionnement de l'homme, le sentiment charnel du matérialisme qui veut jouir de tout ici-bas, et cela sous une forme sensible et saisissable, l'esprit de Kant et de Fichte, cet esprit de glorification personnelle, au lieu de l'esprit de soumission à la loi et d'humbles sentiments de pénitence, sont devenus les guides uniques de la pensée et de l'action. Donc celui qui veut conjurer le mal social doit s'attacher à guérir ces plaies qui sont le vrai foyer de la contagion.

3. — Notre législation comme expression de notre morale publique et de notre sentiment public de droit.

Un regard jeté sur nos lois suffira pour convaincre les plus incrédules de la vérité de ce que nous venons de dire. L'expression la plus exacte des principes moraux d'une époque ou d'une société sont leurs lois. Or, si nous étudions l'esprit des lois modernes, nous trouvons que la société actuelle souffre d'un double mal. Ses institutions ne sont plus naturelles parce qu'elles sont en opposition avec la surnature et la religion. Or la raison par laquelle elles sont si peu conformes à la nature est aussi la cause qui les rend si peu pratiques et si peu durables. Il n'y a plus de lois ni d'institutions qui soient naturelles et adaptées à la nature. L'histoire et la tradition n'ont plus rien à faire avec elles. Ce ne sont que des prescriptions artificielles, inventées par la perspicacité des savants, créées selon le bon plaisir d'un

parti régnant, d'après l'inspiration du moment, sous l'influence d'un besoin subit, sur le modèle d'institutions qui ont pu avoir de bons résultats dans des pays étrangers et dans d'autres circonstances. Et pourquoi? Une de ces pernicieuses paroles ailées, dont l'apparence superficielle doit remplacer pour nous aussi bien la foi surnaturelle que les solides principes naturels, nous l'apprend, nous voulons dire le principe déplorable de faire des lois là où nous n'avons pas de droits.

Jadis la loi était appliquée comme la parfaite expression de ce qui est moral et juste, et le droit et la morale apparaissaient comme l'harmonie avec l'immuable volonté divine, harmonie telle que Dieu l'a déposée dans la nature humaine. Faire une loi sans droit, ou contre le droit, c'est-à-dire contre la règle de toute justice et de toute morale, eut été considéré jadis non seulement comme une révolte criminelle contre Dieu, mais comme un péché contre la nature et la raison. Malheureusement la frivole révolution contre Dieu, et par là même contre les fondements du droit, est devenue le véritable programme pour construire le nouvel édifice de la société. On a fait des lois sans tenir compte du droit ni du maître du droit. C'est ainsi qu'elles ont seulement répondu à la glorification personnelle et à la présomption de l'homme. Pour cette raison aussi, elles sont souvent en contradiction de la manière la plus flagrante avec l'ordre divin et le bien naturel de la société. Or, ce qui n'est pas naturel n'a ni solidité ni stabilité, et c'est ce qui fait comprendre ces changements et ces essais sans fin. Nous ne sortons plus des essais et du provisoire. C'est un grand malheur. Les esprits les plus sages et les plus expérimentés des anciens temps avaient de graves scrupules pour changer une loi (1). Ils croyaient que le changement n'était bon en aucune chose, à moins qu'elle ne soit po-

(1) Aristot., *Polit.*, 2, 5 (8), 10 sq. Alfred le Grand, *Gesetze Einl.*, 49, 9. (Schmidt, *Gesetze der Angelsachsen* (2), 69).

sitivement mauvaise (1). Il n'y avait qu'une utilité évidente (2) et un avantage sérieux, qui pussent justifier une innovation dans les lois. Même là où une amélioration réelle n'est pas douteuse, le dommage causé par le changement est facilement supérieur à l'utilité obtenue par lui, car l'innovation dans les lois affaiblit toujours leur force (3). C'est pourquoi Charondas avait fait cette bizarre prescription, que quiconque voulait proposer un changement dans une loi, devait paraître la corde au cou devant l'assemblée du peuple (4).

Aurait-on oublié de nos jours cette sagesse et cette expérience d'il y a mille ans, ou la considère-t-on comme une folie? Non! ce n'est pas possible. Mais il y a dans les faits une logique et une conséquence qui sont plus fortes que la logique humaine. On a rompu avec l'histoire, avec la tradition, avec le droit immuable de Dieu, et on le pouvait; mais vouloir arrêter la dissolution du droit devenue inévitable et le morcellement de la société, voilà ce qu'on ne peut pas, si on ne revient à ce qu'on a quitté. On peut voir en cela une ironie bizarre du sort et de la destinée; nous chrétiens, nous aimons mieux lui donner le nom de juste vengeance de l'ordre moral du monde, ou, pour faire disparaître toute apparence d'expression moderne panthéistique, nous aimons mieux voir une punition de Dieu dans l'obligation où se trouve la société d'exécuter elle-même ce procédé de décomposition, par une pénible fabrication de lois. Après avoir abandonné le droit, il faut qu'elle se fasse mourir par des lois. Et en définitive, par cette logique de fer des faits, elle est frustrée de sa propre logique. Quand on a rejeté ce qui est immuable et éternel, on ne croit plus qu'il puisse y avoir de vérité durable, de droit durable et par dessus tout de loi durable.

(1) Plato, *Leg.*, 7, 797, e, sq.
(2) *Dig.*, 1, 4, 2. Cf. à ce sujet l'opinion de Crussaire dans Savigny, *Appel que notre temps adresse à la législation*, (3) 197.
(3) Aristot., *Pol.*, 2, 5 (8), 10 sq.
(4) Diodor., 12, 17, 1, 2.

Au début de ce siècle, le plus grand homme d'état disait ces paroles: « C'est une grande folie que de détruire une vieille institution qui a fait ses preuves, de ne pas se corriger en suivant une voie simple et de vouloir imposer de la besogne mauvaise, étrangère, inopportune, jetant partout le désordre et la dislocation (1). Actuellement on chercherait en vain quelqu'un qui partageât ses vues. Joseph II est devenu notre homme, notre idéal, notre modèle, notre héros. Ce n'est pas sans motif que nous le louons. C'est parce que nous avons une parenté d'esprit avec lui que nous l'apprécions tant. Il a été la cause de l'éruption de notre lèpre qui s'appelle la logique des faits. Ce n'est pas le penchant effréné des jeunes gens à vouloir faire tout mieux que leurs parents ; ce n'est pas même la vanité de briller par la gloire d'une activité créatrice propre, qui nous adoucit l'amertume du travail dans les fabriques de lois, dans les parlements, dans les diètes. Non certes ! Il n'y a croyons-nous que la haine de ce qui a été transmis par tradition, qui nous fasse nous acharner contre elles. Nous sommes en cela comme les vieilles personnes dont chacun croit pressentir la mort prochaine, parce qu'elles se mettent soudain à tout bouleverser, à tout changer, et ne sont contentes de rien. La vie n'a plus de charmes pour nous. L'institution la plus bienfaisante doit tomber parce qu'elle est vieille. Le seul fait qu'une chose est nouvelle la rend admirable. Et pour que l'admiration ne soit pas interrompue, il faut renouveler les nouveautés chaque année. Nous voulons cacher le fait indéniable, que depuis longtemps déjà, la force d'innover nous a abandonnés ; et c'est pourquoi nous voulons du moins prouver au monde que nous sommes encore capables de quelque chose avec notre manie des changements. Il est rare qu'on ait vu une époque manquer de capacité législative dans la mesure (2) où elle fait défaut depuis un siècle,

(1) Pertz, *Leben des Ministers Freih. vom Stein*, VI, 90.

(2) Savigny, *Appel que notre temps adresse à la législation*, (3) 49 sq., 161.

depuis Joseph II et la Révolution, de même que, par un juste jugement de Dieu, il est rare qu'on ait vu une maladie de faire des lois, comme celle qui sévit depuis le même laps de temps (1). La précipitation ne nous laisse pas le temps de bien peser une loi avant le temps de la promulguer, et notre impatience ne nous permet pas d'attendre qu'une loi donnée fasse ses preuves ou conquière droit de cité parmi nous. C'est ainsi que nous avons des lois si nombreuses, si différentes, si changeantes, que les savants eux-mêmes ne peuvent les retenir dans leur mémoire. Quant au peuple, il est témoin de cette situation que redoutait un ancien docteur, à savoir que l'abondance des lois, au lieu d'être une protection, se change en toiles d'araignée pour les faibles, et en pièges pour les imprudents (2).

Les anciens n'avaient pas tout à fait tort, quand ils croyaient que plus il y a de lois moins il y a de droit, et que plus il y a de lois plus y a d'imperfections (3). En tout cas, la parole qu'ils disaient des réformateurs turbulents : le mieux et le pire sont dans la même balance (4), se vérifie complètement de nos jours. Tout chez nous rappelle ces temps de Rome à son déclin, où Cicéron disait : « Nous n'avons point de dépôt public pour nos lois. Aussi prenons-nous pour lois celles que nous donnent nos huissiers ; nous les demandons à des copistes, car nous n'avons ni archives publiques, ni traditions officielles (5) ».

Sans doute cette situation est déjà l'expression de grands malheurs moraux cachés à l'intérieur. Mais, si nous pénétrons le contenu de ces lois, c'est alors que nous voyons jusqu'à l'évidence, combien profondément la séparation du droit et de la morale a ébranlé dans les

(1) De 1789 à 1843, 81.366 lois ont été portées en France (Wander, *Sprichw-Lexikon*, I, 1615, *Nr.* 58.

(2) Soto, *De Justitia et jure*, l. 1, q. 5, a. 2.

(3) Graf u. Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* 18 (1, 226.223).

(4) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (1809, XX, I, 36).

(5) Cicero, *Leg.*, III, 20.

cœurs le sentiment de l'un et de l'autre, et comment notre situation sociale est la suite logique de la corruption morale de la société. C'est ce qui rend compréhensible, que les lois, comme s'en plaint déjà Cicéron, ne se transmettent plus dans la conscience publique. Et comment le feraient-elles, si elles ne sont pas basées sur la conscience? Or, si leur base n'est pas là, — et elle n'y est pas, puisqu'elles ne reposent pas sur le droit, c'est-à-dire sur la volonté de Dieu, — pourquoi s'étonner que le peuple les considère seulement comme des fils, comme des toiles d'araignée? Si les lois n'ont pas leur point de départ dans la foi à un droit immuable, éternel, et dans l'obéissance au législateur suprême, est-il possible que l'obéissance à la loi, et, ce qui est pis encore, que le respect pour la loi et la foi au droit ne disparaissent pas? S'il est permis à la loi humaine de ne pas s'occuper de la loi divine, on ne peut défendre à l'homme de mépriser la loi humaine. Cette situation nous montre bien jusqu'à quel point il est vrai que les bases fondamentales de l'ordre public sont ébranlées; autrement, il ne viendrait jamais à l'idée de légiférer malgré le droit, comme on s'exprime aujourd'hui avec un véritable orgueil.

Cet état de choses nous explique pourquoi il y a aujourd'hui une question sociale, et pourquoi il n'y en avait pas autrefois. On a toujours enfreint les lois; mais les lois représentaient le droit. De tout temps on a commis l'injustice; mais en cela on ne pouvait s'autoriser ni des lois, ni de l'opinion publique. Aujourd'hui, il faut distinguer strictement entre droit et loi; aujourd'hui l'opinion publique n'est pas en contradiction avec l'injustice, mais elle la produit et la justifie. Aujourd'hui en un mot, la morale publique et le sentiment de droit public sont ébranlés, les fondements de la société minés, et c'est ce qui fait la question sociale. Les violations du droit et de la morale, commises par des milliers d'individus, ne causent pas des ravages comparables à

ceux que produit à lui seul l'ébranlement de la morale publique ; mais quand de plus, cette dernière est attaquée chaque jour, et à dessein, ne faut-il pas que les choses en viennent où elles en sont ?

On voit donc quelle différence il y a, qu'un certain nombre et même beaucoup d'individus transgressent les lois, comme par le passé, alors que la foi et la conscience sont là pour leur rappeler leurs obligations, ou que les lois se fassent presque un honneur d'être en contradiction avec le droit. On pouvait dire autrefois : de mauvaises mœurs font de bonnes lois (1). Aujourd'hui, il faut presque dire le contraire : nouvelles lois chassent l'ancien droit (2). Une mauvaise loi fait nécessairement de mauvaises mœurs, et ce qui est pis, de mauvais cœurs, de mauvais esprits. Les lois qui ne reposent pas sur le droit, sur la volonté de Dieu et sur la conscience, sont en vérité pires que la situation sociale réelle, quelque mauvaise qu'elle puisse être en elle-même.

4.— Le système pernicieux de la prétendue pospérité générale.

On sourit de ces vues, et on croit qu'avec d'arides principes théologiques et des abstractions philosophiques, on fait peu avancer une question d'une importance aussi éminemment pratique. Ceci provient de ce qu'il y a très peu d'hommes, qui n'ont pas une idée de la nécessité de la tête dans la vie pratique, et de la portée qu'ont souvent, dans la pratique, les principes en apparence les plus abstraits. La première exploration qu'on fait ordinairement sur le domaine de la question sociale, la recherche de la dernière fin de la vie économique le montre déjà. C'est certes une question très abstraite et purement spéculative que celle-ci : Pourquoi les hommes travaillent-ils ? Pourquoi entrent-ils en relation les uns avec les autres ? Pourquoi échangent-ils ? Et c'est précisément cette question qui, quelle que soit la réponse qu'on lui donne, contient en germe

(1) Graf und Dietherr, 18 (1, 114). — (2) *Ibid.*, 18 (1, 231).

toute la formation de la vie sociale. Au moyen âge, on répondait : c'est afin que chacun puisse vivre ou par lui-même, ou par d'autres pour qui il travaille. Et la question était tranchée. On pensait non pas à la possession, mais au soutien de la vie, à la vie. Tout était calculé pour que chacun eût le nécessaire. Mais comme personne ne peut vivre pour soi, comme une monade isolée ; comme chacun est plutôt destiné déjà par la nature à vivre dans la communauté, alors, concluait-on dans ce temps là, la société en grand doit être réglée de façon que tous se soutiennent mutuellement, les uns par le travail, les autres par sollicitude. Pour cette raison, on ne voyait pas seulement la possession, mais aussi les obligations envers le tout et envers chacun de ses membres, le partage comme la production, et avant tout l'égalisation, le travail en commun, la solidarité. Ainsi en était-il à cette époque. Et avec cela du moins la vie était tolérable.

Toute l'école moderne répond à notre question : La dernière fin de la vie sociale est l'augmentation de la prospérité générale.

Avec cela, c'en est fait de notre société. Ce funeste principe est une des équivoques les plus dangereuses, parfois même une tromperie consciente et intentionnelle. Il n'est plus question des membres isolés de la société, mais uniquement de la richesse de l'ensemble. *A priori*, on ne s'occupe ni de la personne, ni de ses besoins, ni de ses fins ; par contre, on accorde une attention d'autant plus grande à l'instrument mort, au moyen duquel la totalité se tire d'affaire ici-bas. La magnifique idée du christianisme que la société est un grand organisme, dans lequel chaque membre isolé a son autonomie dans la place qui lui est destinée, et doit accomplir sa fin propre en vue de la totalité, mais dans lequel aussi l'ensemble doit prendre soin de chaque membre, est par le fait même anéantie. Les remparts protecteurs de l'individu, la contexture du tout, la coor-

dination, la suprématie sont supprimés. L'argent est l'unique mesure, la production d'ensemble la plus considérable possible, et l'accumulation de valeurs dans les proportions les plus gigantesques, sont la fin dernière ; la richesse absolue du tout impersonnel et non la possession relative, ou même le bien-être de l'individu (1), la production et non la répartition des fortunes, sont les ressorts de notre vie sociale (2).

Tandis qu'autrefois, on calculait la prospérité d'un état d'après le nombre de ceux qui pouvaient s'équiper sur pied de guerre à leurs propres frais, ou fournir des hommes, on le calcule maintenant d'après les sommes qu'il a placées dans les casernes, dans les forts, et dans le matériel de guerre. Si un état a un milliard de fortune en plus que les autres, il est considéré comme plus heureux qu'eux. Quant à celui qui possède le milliard, et à celui qui en profite, c'est chose indifférente. Il suffit que le milliard y soit, quand même il gît mort dans la caisse de la guerre, ou qu'il se trouve entre les mains de quelques *nababs*, à côté desquels il y a des milliers d'êtres dont l'insécurité de vie est telle, qu'il leur faut lutter jusqu'à la mort pour avoir seulement un linceul. C'est une raison pour laquelle il nous faut reconnaître, dans ce prétendu système de prospérité générale, une des causes principales de la détresse sociale. Jadis on croyait que tous devaient profiter de la prospérité de l'ensemble (3), et que si les citoyens ne recevaient pas des avantages de la part du tout, ils n'étaient pas des citoyens (4). Maintenant, un philosophe, qui est de plus un vrai disciple de la Réforme et de la sagesse politique prussienne, ne rougit pas d'affirmer que la misère de la plus grande partie de la population est l'état idéal, qu'elle est une vraie bienfaitrice et l'éducatrice de l'humanité, pourvu que la totalité jouisse d'une grande

(1) Val. Mayer, *Das Eigenthum*, 33 sq.
(2) Samter, *Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung*, 216.
(3) Aristot., *Polit.*, 7, 8 (9), 5.— (4) *Ibid.*, 3, 5 (7), 1.

richesse (1). Nous ne comprenons presque plus les vues d'Aristote, disant que le meilleur état d'une société est celui où l'aisance médiocre est la règle (2), où nulle part ne s'amoncellent de gigantesques sommes superflues ; mais où la misère proprement dite ne se fait sentir nulle part. Une telle situation nous dit-on, avec le plus grand sang-froid, peut convenir à des époques de calme. Mais comment fera-t-on, lorsqu'il s'agira de faire la guerre. On agit comme si la paix n'était qu'une exception, et la guerre la fin proprement dite de la société ; comme si la société était seulement un état, et la politique son unique devoir. Sans doute on s'effraie parfois, quand on voit quel terrible paupérisme existe dans les masses, à côté des gigantesques possessions inutiles d'une petite minorité (3), et pourtant on ne se lasse pas de célébrer la gloire d'une telle organisation sociale. Mais en vérité une pareille situation est contre nature et doit conduire à la ruine.

L'inégalité dans la possession et le contraste entre la richesse et la pauvreté sont d'ordre divin (4). C'est une disposition qui a été introduite pour le bien de la société, une disposition d'où dépend le maintien de la société actuelle. Quoiqu'en pensent certains partisans du progrès indéfini et quelles que soient les allégations de certains séducteurs, nous sommes obligés de reconnaître comme une loi générale, que la pauvreté ne pourra jamais être entièrement supprimée de l'humanité. Mais pauvreté n'est pas misère (5). On ne succombe pas sous le poids

(1) Lasson, *Rechtsphil.*, 178 sq. — (2) Aristot., *Pol.*, 4, 9 (11), 8.

(3) En 1878, sur 25.747.660 habitants que comptait la Prusse, il y en avait 8.790.285 capables de payer des impôts. Mais presque la moitié 3.506.423 en était exempte, parce qu'elle avait un revenu annuel inférieur à 420 marcs. Presque un tiers, 2.662.104, avait un revenu qui s'élevait de 420 marcs à 660. En résumé 82, 7 0/0 étaient dans l'indigence, 12, 9 0/0 dans une situation tolérable, 3, 1 0/0 dans une bonne situation et 1, 3 0/0 étaient riches. Cf. Kolb, *Statistik* (8), 57 sq. Roscher, *Volkswirthschaft* (20), I, 574 sq. Schœnberg, *Polit. Œkon.*, (3), I, 675 sq.

(4) Deut., XV, 11 ; Matth., XXVI, 11 ; Joan., XII, 8.

(5) Cf. vol. III, conf. IV, 3.

de la pauvreté. Là où la pauvreté existe avec son contraste naturel, la richesse, là aussi, il y a toujours du courage, de la force morale, pour pâtir, prier, se priver ; là il y a espoir et patience d'un côté, condescendance, communication et solidarité de l'autre. Tant que l'opposition entre la pauvreté et l'aisance modérée n'est pas démesurément grande, la première sent moins son fardeau, parce qu'elle est moins tentée d'être mécontente, et la seconde, qui est restée naturelle et saine, ne manque jamais de la grâce de vouloir et de la bénédiction de pouvoir lui aider. Mais si une misère contre nature, une misère dans le sens proprement dit, qu'entraînent avec eux des excès de richesse ; si la misère des masses, le Paupérisme, se trouve en face du Mammonisme et d'un arrêt dans la circulation de l'or, la société est partout malade. Ce ne sont plus des contrastes naturels, mais de malsaines oppositions de situations ; c'est un signe de déchirement et d'éparpillement, un présage de dissolution pour la société. Quand une fois le sang ne circule plus que dans quelques membres, et les fait enfler jusqu'à devenir difformes, ceux-ci sont aussi malades que les autres auxquels ils enlèvent de la force, en même temps qu'ils sont une charge et un danger pour le corps tout entier dont l'affaiblissement les a rendus si lourds. En pareilles circonstances, l'excès engendre la détente et la paresse, l'hébétement et la chute dans la sensualité et dans la jouissance, la débauche, la dureté, la turbulence. Mais alors la pauvreté devient dénûment, hostilité et vengeance envers ceux qui possèdent et envers la société elle-même ; elle devient sauvagerie, débauche, torpeur, enfin désespoir qui ne trouve de consolation que dans la destruction ; bref, elle devient misère (1). Or la société ne peut se maintenir ainsi. Quand même une sem-

(1) Périn, *De la richesse*, II, 163 sq. Eusebius Gallicanus, *Homil. de S. Epipodio et Alexandro* (Bibl., Lugd. VI, 669, e). Augustin., *Civ. Dei*, 15, 4 ; Ep. 140, 23, 56.

blable inégalité contre nature ne conduit pas à des coups subits, violents, qui d'ailleurs ne peuvent manquer de se produire, l'épuisement, le dépérissement viennent d'eux-mêmes, et l'ensemble est condamné à périr misérablement et sans honneur.

Donc, tant qu'on ne renoncera pas à ce funeste idéal de la prospérité générale, tout espoir de situations meilleures est vain, et la ruine inévitable de la société est la seule perspective qui apparaisse à l'horizon. Qu'on nous écoute ou non, nous ne nous lasserons pas d'opposer à ce système pernicieux, en renversant son programme, le principe que s'il n'y a que les petits et les moyens qui puissent vivre d'une façon supportable, la nation peut déjà se regarder comme pauvre ; mais que si on ne cesse pas de calculer quelle est la richesse de la nation, le peuple tout entier sera bientôt pauvre, si toutefois il ne devient pas misérable.

5.—Les conséquences morales et économiques de la Ploutocratie.

Qu'on ne parle donc plus de l'aridité des formules abstraites, mais qu'on avoue qu'elles peuvent avoir des conséquences très saisissables et très profondes. Telle philosophie, tel homme ; et telle théologie, tel temps, telle société. Proclamer le système de la prospérité générale voudrait dire proclamer le despotisme de l'argent. La grossière ploutocratie du temps est le véritable enfant, la conséquence nécessaire de la domination de ce principe. C'est une conquête terrible. Il est mauvais de mesurer la valeur de l'homme à l'argent (1). Il est encore plus triste de répondre par le chiffre auquel s'élève la fortune courante ou stagnante de la société, à la question de savoir si une société ou un état sont heureux, s'ils sont en progrès ou en décadence. Mais le comble de la ruine pour une société est de ne pouvoir se représenter la possession, la richesse, le bonheur autrement

(1) Menander, *Piscatores fragm.*, 7. Juvénal, III, 143 sq. Cicero, *Quinct.*, 15, où il dépeint parfaitement les conséquences de ce système.

que sous la forme de grandes sommes d'écus morts et sonnants, ou même de valeurs arbitraires.

C'était le point de vue de l'antiquité. Argent est puissance disait-on dans ce temps là (1). L'état qui possède moins d'argent est nécessairement plus faible que celui qui possède de grandes richesses. Thucydide lui-même le croit (2). C'était un mauvais début pour un temps relativement bon. Mais lorsque c'en fut fait de l'antiquité, il s'ensuivit comme dernière conséquence, cette possession énorme, insensée, telle qu'il nous est facile de comprendre comment cette société a péri.

Mais ce que nous comprenons du passé sur lequel nous ne revenons plus, nous ne le comprenons pas du présent. Où en sommes-nous aujourd'hui ? Montons-nous ou descendons-nous ? Adam Smith lui-même, le père de ce système matérialiste de la prospérité générale, osait croire qu'il serait trop ridicule de vouloir entreprendre sérieusement de prouver que la prospérité générale ne consiste pas dans l'argent, et que d'ailleurs l'argent n'est qu'une petite partie et la partie la moins productive de la richesse nationale (3). Quelques dizaines d'années plus tard, Malthus osait dire avec une singulière prudence, que la puissance et la richesse ne sont désirables qu'en tant qu'elles favorisent le bonheur d'une nation (4). Et maintenant ? Nous nous plaçons entièrement de nouveau au point de vue du principe : un homme sans argent est un cadavre, un homme sans argent est un homme mort (5). Ce que Logau disait de son temps s'applique au nôtre dans une mesure incomparablement plus grande :

(1) Euripides, *Phœnissæ*, 439 sq. Aristophanes, *Plutus*, 146. — Cf Eccl., X, 19 ; Tertull., *Marc.*, IV, 33.
(2) Thucydid., I, 11, 13.
(3) Smith, *Wealth of nations*, IV, 1. Ed. Rogers, 1869, II, 10.
(4) Malthus, *Versuch über die Volksvermehrung* (*deutsch von Hegewisch*), 1807, II, 228.
(5) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und romanische Sprachen*, I, 292, *Nr.* 561.

« Bien et argent sont l'esprit et le sang de l'homme. »
« Celui qui ne possède rien est un cadavre dans le monde (1) ».

C'est vraiment un triste signe de progrès, qu'après des expériences répétées pendant des siècles, nous en soyons revenus exactement à cette puissance et à ce maniement d'argent, qui ont marqué d'une honte ineffaçable les derniers temps du monde romain. Ici toute critique est inutile, parce que tout avertissement serait probablement donné en vain. Il n'est pas d'injustice aussi grande, pas d'aveuglement aussi incurable que cette passion pour l'argent. Si jamais il y a eu une idolâtrie qui rende capable de tout (2), excepté de s'imposer un frein (3) ; s'il y a jamais eu une dureté qui rende le cœur inaccessible à la justice et à l'équité, un culte diabolique qui rende l'esprit hostile envers les exigences les plus indéniables de la raison, de la religion et de la morale, c'est bien le culte de l'argent (4). Cette idole ne peut exister sans sacrifices et sans hécatombes ; et le dernier sacrifice qu'elle exige toujours, lorsqu'elle a englouti tous les autres, est celui de ses propres serviteurs (5).

D'après cela, nous pouvons facilement prévoir quelle sera la fin de la forme sociale actuelle, si on ne réussit pas à la détourner de ce culte rendu à Mammon. Mais il n'y a guère de chances de succès. Là où l'argent parle il n'y a plus de parole (6). Quand il élève la voix, le monde se tait (7). De plus, toute notre vie économique est déjà tellement subjuguée par l'argent, que seuls les plus grands efforts et les sacrifices les plus sensibles peuvent encore amener une guérison. Mais qui comptera là-dessus dans les circonstances où nous sommes ? Qui se soucie encore d'autre chose que de l'argent ? Qui compte

(1) Logau, *Sinngedichte*, 63. — (2) Virgil., *Aen.* III, 56 sq.
(3) Eccl., V, 9. Juvénal, XIV, 139.
(4) Col., III, 5 ; Eph., V, 5 ; I, Tim., VI, 9 ; Horat., *Ep.* I, 1, 54 ; Juvenal, XIII, 86 sq. — (5) Eccl., X, 9, 10.
(6) Graf und Dietherr, 418 (8, 80).
(7) Düringsfeld, I, 194, *Nr.* 569.

encore avec autre chose qu'avec l'argent ? L'homme sans honneur, à qui on peut reprocher dix banqueroutes frauduleuses, et qui veut faire croire à sa solvabilité par les moyens les plus douteux, est jugé digne de confiance ; il peut se lancer dans des entreprises, se présenter dans les salons, même à la cour. Pour l'ouvrier honnête qui ne peut fournir de caution, c'est tout au plus si on le reçoit par pitié, comme un valet sans liberté. Toujours de l'argent et rien que de l'argent. Or, pour l'argent, il n'y a point de commerce malpropre, point de religion, point de morale, point de lois, point de limites. Supprimer les lois sur l'usure, laisser s'exercer librement les brigandages de la bourse, est une conséquence logique quand une fois on ne compte plus avec des hommes, mais seulement avec l'argent.

Pourquoi poursuivre aussi cette usure en petit des accapareurs d'argent, de grains et de biens, déjà punie par sa difficulté d'exister et par sa malpropreté, si ceux qui dominent la législation sociale peuvent se livrer sans préjudice pour leur argent, pour leur honneur, et sans aucune peine, à n'importe quelle forme d'usure de bourse et de spéculation, où, dans un clin d'œil et sans mise de fonds, on gagne des millions aux dépens de la société ? Sous les yeux de nos législateurs, dit avec raison Ihering, les sociétés par actions se sont transformées en sociétés organisées pour le vol et la tromperie, en sociétés dont l'histoire secrète contient plus de bassesses, plus de déshonneur et de friponnerie que beaucoup de maisons de détention, avec cette seule différence, que les voleurs de cette espèce roulent sur l'or, au lieu d'être assis sur le fer (1).

Mais la situation ne peut tenir longtemps ainsi. Les peines et les charges augmentent constamment pour les travailleurs, et l'argent s'éloigne sans cesse d'eux pour aller vers ceux qui en ont déjà à profusion (2). Dans ce

(1) Ihering, *Der Zweck in Recht*, I, 222.

(2) D'après les calculs de certains financiers, le gros capital absorbe

cas, on comprend que l'argent soit d'un si bon rapport, et que le travail soit si mal rétribué. Plus les hommes d'argent gagnent, plus le fruit du travail est maigre. Plus l'intérêt est élevé, plus les salaires sont bas. L'impitoyable capital est maître, les ouvriers sont des valets, non ! ils sont des esclaves. Ce n'est pas d'après leurs peines et d'après leurs besoins, mais d'après son propre avantage, que le capital leur assigne leur salaire. Et quand même, sous ce rapport, beaucoup de choses se sont améliorées à notre époque, le Libéralisme révolutionne toujours les cœurs de ceux dans les mains desquels il met forcément des salaires plus élevés, avec cette prétention insupportable qu'il exerce non pas la justice envers eux, mais la charité et la générosité. Au milieu de cette abondance, les charges publiques augmentent tous les jours dans une telle mesure, qu'il est souvent difficile de comprendre comment elles peuvent être supportées par les masses épuisées. Et pour que le délicat aiguillon de ce sentiment de justice blessé ne fasse pas défaut dans cette oppression, la répartition des charges est toute aussi disproportionnée que celle du gain. Qui subvient aux frais des charges publiques? C'est surtout la propriété foncière déjà lourdement grevée par la législation, c'est le travail, l'échange des biens et de la possession nécessité par la misère, le petit propriétaire et la petite industrie, la consommation des choses indispensables aux besoins de la vie. Mais l'état semble ne rien vouloir accepter de la part de l'acquisition excessive et injuste, sans doute pour les mêmes scrupules de conscience en vertu desquels l'Église rejette les présents des usuriers.

En un mot, toute notre manière d'équilibrer les charges publiques pèse, par les contributions indirectes, en général beaucoup trop sur les nécessiteux, et épargne dans une trop grande mesure, la grande pro-

chaque année en France de 1000 à 1200 millions de valeurs produites par le travail. Kuhn, *Franzœsische Zustænde*, 313.

priété. Une telle inégalité n'est pas tolérable. Une charge également portée ne brise le dos de personne (1). Mais un fardeau inégal brise au peuple sinon le dos, du moins la patience. Et si seulement le peuple profitait de l'emploi de ces charges ! Si seulement on prenait à cœur cette sérieuse exhortation que Fénelon adressait jadis aux dépositaires du pouvoir : Le bien du peuple ne doit être employé qu'à la véritable utilité des peuples (2) ! Mais quand les trois quarts des contributions s'en vont pour couvrir les intérêts des dettes, pour subvenir aux frais du militarisme, et qu'il en reste à peine un quart pour le commerce, l'industrie, l'école, le droit, la sécurité publique, l'art, les sciences, l'économie agricole et forestière, peut-on parler encore des avan-

(1) Zingerlé, *Deutsche Sprichwœrter des Mittelalters*, 23. — Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw*, 496 (9, 60).

(2) Fénelon, *Directions pour la conscience d'un roi*, dir. 7.

Nous y joignons un passage remarquable des visions d'une carmélite, lequel montre parfaitement que même les vierges extatiques ont parfois plus d'importance sociale que beaucoup de personnes ne le croient. Voici ce passage : « Dis aux hommes, puisque personne ne le croit, combien Dieu punit sévèrement les fautes contre la justice. Dis-leur que moi, Dieu, je ne reconnais pas le droit qu'ils fabriquent, ce droit qu'ils font seulement pour augmenter leur possession temporelle. Ce ne sont pas des lois, ce sont des tours d'adresse pour dépouiller les pauvres et les opprimés. On te dira : nous n'avons pas fait ces lois, par conséquent ce n'est pas à nous de les abolir. Mais dis-leur qu'ils doivent les abolir, s'ils ne veulent pas voir ma juste colère. Dis d'abord à ton prince (Max Emmanuel de Bavière) qu'il ne doit pas te mépriser. Je lui fais dire qu'il veille à faire régner la justice dans le pays, qu'il fasse attention à ses ministres et à ses fonctionnaires, qu'il veille à ce qu'on ne pressure pas le sang de ses sujets pauvres, qu'il remplisse bien sa charge, car il a été établi pour protéger son pays, et pour être le refuge de la veuve et de l'orphelin. C'est pour les sujets une obligation de lui donner ce à quoi il a droit comme prince. Mais parce que ces impôts sont le sang et la sueur des sujets pauvres, il doit les appliquer à leur utilité et à l'utilité du pays tout entier. Il rendra à Dieu un compte sévère sur ce point. Dis-lui que ma volonté est qu'il supprime le faste royal depuis le bas jusqu'en haut. Dis-lui qu'il châtie les péchés et les vices de l'injustice. Il doit être prêt à combattre pour l'Eglise et il s'en trouvera bien. Qu'il n'attaque pas non plus le droit spirituel, s'il veut que la paix et le bonheur règnent sur lui. S'il veut protéger mon honneur, je protégerai moi-même sa maison ». (Nock, *Leben der Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr*, 4201 sq.).

tages des peuples ? Peut-on nier que toutes nos finances sucent le peuple et l'oppriment ?

Et maintenant nous demandons à nouveau, si l'on peut taxer d'indifférence la prédilection que quelqu'un a pour tel ou tel système, et si de faux principes généraux n'entraînent pas après eux de funestes conséquences pratiques ? Sans doute on nous dira qu'il n'est pourtant pas nécessaire de tirer de si mauvaises conséquences du système de la prospérité générale publique. Nous l'admettons, si l'on nous accorde qu'on peut sortir de là et qu'on en est sorti réellement. Mais on ne nous ôtera pas cette conviction, qu'il renferme encore d'autres conséquences et des conséquences beaucoup plus funestes, qu'on ne peut éviter si on est logique. 6.—La soi-disant concurrence générale libre.

La première de ces conséquences est le principe de la concurrence libre universelle. La fin de l'activité sociale dit-on, est de faire monter la prospérité générale publique. Mais il n'est question ni de la façon dont elle s'élève, ni des mains dans lesquelles elle se trouve. Il faut toucher le moins possible à la question de la répartition de la fortune nationale, car elle a un fort goût de socialisme, si toutefois on ne doit pas l'appeler un socialisme déguisé. Sans doute, dans les anciens temps reculés, on avait cru qu'il valait mieux que la fortune restât tout d'abord chez ceux qui l'ont produite par leur travail, et que l'ensemble en profitât directement par eux ; mais cette vue ne serait plus approuvée maintenant. Car avec ce système l'accroissement de la richesse nationale serait évidemment bien moins favorisé, que si des sommes formidables sont canalisées en grand pour la production. Or le système de la prospérité générale publique atteint ce but beaucoup plus promptement et plus complètement, parce qu'il veille à ce que chaque nouvelle partie de la fortune nationale qui surgit, soit livrée aussi vite que possible entre les mains de la grande totalité.

Que cette théorie, — qui d'ailleurs est tout à fait celle

des socialistes les plus avancés, — considère la liberté humaine et l'indépendance comme une chose accessoire, si toutefois elle en tient compte, nous en avons déjà dit un mot autrefois, et nous serons encore obligés d'y revenir avec plus de netteté. Mais elle a évidemment aussi pour base la conception du matérialisme panthéistique. Au point de vue où se place celui-ci, elle est tout à fait légitime et même, comme il nous semble, irréfutable ; et non seulement elle, mais aussi sa conséquence nécessaire qui est la lutte de tous contre tous, ou, comme on préfère dire dans le domaine économique, la concurrence générale libre.

L'ancienne indépendance des membres dans le tout, le maintien des liens et des limites par lesquels les individus employaient ce qu'ils avaient acquis et produit, pour eux d'abord et pour la totalité ensuite, selon leur situation sociale, étaient de trop grands obstacles au système de la prospérité générale publique, pour que la lutte la plus violente du côté de l'école moderne libérale ne s'y dirigeât pas. Nivellement général, abaissement de toutes les limites, et destruction de toute alliance conclue entre les individus, devinrent donc les trois points qu'on visa en proclamant la concurrence libre. Liberté d'industrie, liberté de commerce, liberté dans l'exercice des professions, liberté dans le partage des biens et du sol, liberté d'échange universelle et liberté de disposer de la propriété et des droits propres, devinrent des exigences inévitables. L'ancienne organisation des classes, des corporations, des confréries, des corps et métiers, par laquelle la petite propriété avait été jadis protégée et le travail maintenu libre, durent disparaître impitoyablement. Comme on doit le comprendre, c'est contre elle que se dressa tout spécialement la colère du libéralisme. Quand les petits ouvriers et les petits propriétaires étaient unis en grandes corporations, qu'ils disposaient de moyens communs et de forces communes, il y avait toujours un obstacle infranchissable, qui empê-

chait l'accumulation de sommes gigantesques dans les mains de quelques individus, et les dépenses d'état inouïes. On mit donc tout en œuvre pour isoler les individus, puis on en vint facilement à bout en les livrant à la totalité comme des instruments sans défense. Les abus indéniables, qui s'étaient introduits dans les corporations aux derniers temps de leur existence, offrirent le prétexte commode pour leur livrer cet assaut d'anéantissement. Parce qu'elles assignaient souvent d'une manière qui paraissait peu juste des limites à l'individu, sans toutefois le dédommager par d'autres avantages, on se laissa entraîner à une colère aussi grande contre leurs anciennes formes, qu'à des attentes insensées d'une nouvelle ère, où il n'y aurait plus ni limites ni frein.

Par contre, on savait cacher soigneusement les difficultés auxquelles l'individu devait être exposé sans soutien dans cette lutte générale, et les vraies fins qu'on poursuivait pour la totalité aux dépens des membres. C'est pourquoi, en vertu de cette impulsion révolutionnaire, poussant vers la liberté, ou plutôt vers l'indépendance et l'absence de limites ; en vertu de cette orgueilleuse satisfaction d'être à la hauteur de l'époque et d'introduire un développement grandiose dans les affaires, des milliers d'hommes saisis de fureur, contre tout ce qui venait du moyen âge, travaillèrent à la démolition de l'ancien ordre social, ne pressentant pas que, dans leur zèle aveugle, ils avaient scié la branche sur laquelle ils étaient eux-mêmes assis.

7.—Anéantissement de la classe moyenne et des classes agricoles par la liberté sans protection.

Cette branche était la situation sûre et la force inébranlable de la classe moyenne. Sur elle était fondée l'ancienne société, et c'est contre elle que se dirigea le nouveau combat. Or, la solidité des classes moyennes, du squelette de l'ancien ordre social, reposait sur deux bases fondamentales, la petite propriété sûre et le travail indépendant. C'est contre ces deux piliers que la logique fatale des faits poussa à une guerre acharnée. Une possession indépendante toujours sûre, quand

même elle n'est pas toujours libre, une possession modérée et assez égale, une possession qui repose particulièrement sur une propriété foncière ou sur le droit d'utiliser le sol, une possession partagée selon les règles de la justice et protégée, est juste l'opposé du système de la prospérité publique générale. Compter avec des milliards, engager des capitaux dans des entreprises colossales, faire des opérations internationales de bourse, tirer de l'argent, sans travailler, les résultats les plus merveilleux, qu'on oppose aujourd'hui à la doctrine de l'Eglise comme une réfutation infamante, tout ceci n'a pas été possible tant qu'il y eut une possession moyenne établie et consolidée par l'organisation légale, c'est-à-dire tant que le capital existant, au lieu de s'entasser dans les caisses de quelques millionnaires, séparé de la base naturelle de toute acquisition, le sol, a continué de passer d'un membre à l'autre dans une marche régulière, comme le sang qui est distribué goutte à goutte, et qui forme pourtant un ensemble dans le corps entier. Cette impossibilité a duré tant que les classes destinées au travail ont eu sous leurs pieds un terrain solide par suite d'une possession, si petite qu'elle put être, et qu'elles furent capables de résister contre l'excès du capital par l'union et le groupement. Tout cela fut radicalement mis de côté, surtout par l'aveuglement de la classe moyenne elle-même, qui se donnait comme le représentant le plus enthousiaste du libéralisme, et l'ennemi irréconciliable de toutes les puissances conservatrices.

Depuis cette époque, il ne peut plus être question de la possession proprement dite, ni du droit social des classes petites et moyennes (1). Or, c'est le moyen de

(1) En Italie, dans un espace de sept années, de 1873 à 1879, il n'y a pas eu moins de 35.074 familles expulsées de leur propriété. En deux ans, le fisc lui-même a vendu 13.258 propriétés, et cela à cause de 90 et même de 10 francs d'impôts arriérés !... (*Rom als Hauptstadt von Italien*, Freiburg, 1881, 25).—En France, après la guerre, il y avait, dit-on, environ 3.600.000 propriétaires fonciers,—on sait combien le sol est morcelé dans ce pays, — qui n'étaient plus en état de payer leur cote personnelle. (Jaeger, *in den Christl. soc. Bl.*, 1881, 669). En

sucer la moelle du peuple et de perdre une nation (1). Jadis, par l'existence des corps et métiers et des corporations, l'ouvrier et le manœuvre étaient des membres indépendants du grand et fort tout, parce qu'ils étaient des membres protégés par la loi ; et le serf, quand même il n'était pas libre, était pourtant sûr d'avoir du pain, d'être stable, et, chose plus importante, d'être secouru dans les cas de nécessité. Maintenant tous sont libres de se tirer d'affaire comme ils peuvent, de se soutenir comme ils peuvent, mais tous sont aussi affranchis de l'obligation d'aider et de soutenir les autres si ceux-ci ne peuvent le faire eux-mêmes. Affranchi du sol, affranchi d'une acquisition sûre quoique modérée, affranchi de limites protectrices, chacun jouit de la liberté de

raison de l'impôt des portes et fenêtres qui est propre à cette contrée, il y a 346.000 habitations de paysans qui n'ont pas de fenêtres, et 2.000.000 qui en ont seulement une (*Ibid.*). — En Bavière, les expropriations violentes se sont élevées à 9.178 du premier octobre 1863 à juillet 1867, sans compter la capitale, le foyer du mal (*Süddeutsche Presse, Morgenblatt*, 53, du 22 nov. 1867) ; mais en 1880, elles atteignirent le chiffre de 3.722. (Ratzinger, *Volkwirthschaft*, 330). — En Cisleithanie de 1875 à 1879, il y a eu des ventes par licitation forcée, de 37.471 propriétés de paysans, avec une perte de capital montant à 63.812.541 florins (Ratzinger, 329; Cf. Vogelsang, *Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung*, 18 sq. 29 sq.). De 1870 à 1878, la possession foncière de toute l'Autriche s'est obérée de 895.259.000 florins en plus (*Wiener Vaterland*, 23 juill. 1882, Beil. ; Cf. Vogelsang, *Social polit. Bedeutung der hypothekar. Grundbelastung*, 39 sq.). Le prix moyen des propriétés foncières vendues par main libre, en Autriche, était en 1873 de 1.626 florins ; en 1874, il n'était plus que de 1.477 florins ; mais en 1875, il avait décliné à 1.459, et en 1876 à 1.316. Ce ne sont donc pas des dettes, mais c'est un abaissement constant de la valeur de la propriété qui, en cinq ans, a baissé de 20 0/0, et qui entraîne la ruine à sa suite. — Dans la Galicie si fertile en blé, où il n'y avait en 1867 que 164 expropriations forcées, il y en eut 614 en 1873, 1.026 en 1874, 1.326 en 1875, 1.433 en 1876, 2.139 en 1877, 2.450 en 1878, 3.164 en 1879 (Jaeger, *Agrarfrage, der Gegenwart*, I, 172 sq. ; *Christl. soc. Blætt.*, 1881, 701 ; Vogelsang, *Bedeutung der hypothekar. Grundbelastung*, 41). Et nos économistes libéraux voient dans cette mobilité de la propriété foncière, qui s'accroît dans des proportions effrayantes, une preuve de civilisation plus haute. (V. à ce sujet de riches indications de statistique dans Hitze, *Kapital und Arbeit*, 376 sq.). Il est vraiment difficile de leur répondre.

(1) Niebuhr, *Nichtphilologische Schriften*, 447) bei Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 922 sq.).

l'oiseau, sans en avoir les ailes. L'ouvrier d'autrefois est devenu un simple salarié, semblable au premier journalier venu. Celui dont les compagnons défiaient jadis, avec un véritable orgueil d'artisan, les étudiants de l'université ; celui qui, sous son propre étendard, secourait l'empereur dans la bataille, est maintenant très content de trouver comme manœuvre, ouvrier à ses pièces, ou entrepreneur, le moyen de gagner, pendant quelques jours, un pain parcimonieusement mesuré. Le négociant à qui trois concurrents, dans la même petite rue, enlèvent jusqu'à l'air qu'il respire, s'en va sur toutes les routes comme fripier ou marchand ambulant. Rudoyé par tous les gardes-champêtres qui exigent son permis de circuler, il est encore tout fier d'être affranchi de la tutelle du moyen âge. Ou bien, il s'abaisse jusqu'à devenir un fermier, un petit éditeur qui négocie de la marchandise étrangère à l'avantage d'autrui. Le petit domestique d'autrefois, qui vivait au service de son maître, sans avoir tous ses soucis, et qui partageait le pain de son petit-fils, se précipite maintenant pour avoir une charge plus lucrative de copiste ou de commissionnaire. Tant qu'il peut marcher, c'est à peine si son patron le voit une fois. S'il devient incapable de travailler, il est remplacé par un autre.

Les ouvriers ont donc souvent grand tort de se considérer comme les victimes les plus maltraitées dans la question sociale. Cet abaissement a frappé tous les hommes de petite condition ; mais où il a été le plus dur, c'est peut-être envers les petits employés, et encore davantage envers cette classe pour laquelle l'époque n'a pour ainsi dire ni pitié, ni intelligence (1), la classe

(1) Roscher lui-même montre combien ceci est vrai. Parmi les preuves qu'il apporte pour prouver que l'empire allemand est sur un haut degré de civilisation au point de vue économique, il cite à côté des faits, que la poste expédie chaque année 14 lettres par tête, et que la langue allemande moderne prend déjà parti pour le possesseur d'argent, parce qu'elle emploie « billig » à la place de « geldwohlfeil ». Il dit aussi que notre propriété foncière est parvenue à un tel degré de mobilité, qu'en raison de cela, les biens territoriaux

agricole. Jadis demi-roi dans bien des pays, le paysan n'est plus que l'ombre de lui-même. L'Angleterre, — il ne faut pas parler de l'Irlande, — où l'arrondissement de la propriété foncière (1) est pratiqué d'une manière systématiquement exagérée, nous rappelle le temps des *latifundia*, qui furent la cause de la décadence de l'empire romain (2). Cette situation a fait descendre l'agriculture jadis si forte, jusqu'au prolétariat complet, dans lequel le pouvoir public commence déjà à voir un péril social. Les Mongols eurent jadis le dessein de transformer la Chine tout entière en pâturages (3). Mais ils y renoncèrent, plus prudents en cela que les lords anglais, qui, depuis Adam Smith, ont fait disparaître 160.000 propriétaires libres (4). En France, on est arrivé aussi à ruiner l'agriculture, mais par une voie contraire. Là, la division et l'aliénation des terres va si loin, que 51 millions d'hectares sont divisés en 150 millions de propriétés, et que, parmi ces propriétés, il y en a quelques-unes qui ne peuvent pas contenir plus de vingt, dix et même six ceps de vigne (5). Ce n'est pas à tort qu'on attribue à cet état de choses la décadence de la vie conservatrice religieuse et morale dans le bas peuple (6). En Autriche, le paysan doit s'estimer heureux s'il gagne le rapport brut du produit de son travail. La rente foncière de sa propriété est devenue

sont obérés de 52 0/0 de leur valeur en Prusse, de 40 0/0 en Saxe, de 45 0/0 dans le Mecklembourg (*Geschichte der Nationalœkonomik*, 1004 sq.)

(1) Marx, *Das Kapital* (4), I, 639 sq., 679 sq. Rossbach, *Gesch. der polit. Oekon.*, 243 sq ; *Gesch. der Gesellschaft*, IV, 6 sq. Kolb, *Statistik*, (8), 221. Rentzsch, *Handwœrterb. d. Volkswirthschaft*, 416 sq.

(2) Appian., *Bell. civ.*, 1, 7. Seneca, *Ep.* 89 ; *Benef.*, 7,10. *Plin.*, 18, 7 (3). Columella 1, 3. Petronius, *Sat.* 48. Ammian Marcell., 27, 11. En 104 avant Jésus-Christ, à Rome toute la possession était entre les mains de 2000 particuliers (Cicero, *Off.* 2, 21, 73.). Sous Néron, la moitié de la province d'Afrique appartenait à six propriétaires.

(3) Roscher, *System der Volkswirthschaft* (2), II, 49.

(4) Carey, *Lehrb. der Volkswirthschaft*, *deutsch von Adler* (1), 240.

(5) Kuhn, *Franzœsische Zustaende* 75. *Histor. polit. Blætter*, 91, 559 sq.

(6) Rossbach, *Geschichte der polit. Oekonomie*, 252 sq. Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, VI, 945.

complètement rente de capital, qu'il doit fournir sous forme d'intérêt au véritable propriétaire du sol, le capitaliste. Dans ce pays, le paysan est devenu un salarié et un salarié à la journée, un salarié qui, sur son propre sol est au service d'un étranger (1). Le paysan allemand était jadis protégé dans son indépendance par le droit germanique qui considérait le sol non seulement comme un objet de possession privée, mais aussi comme une base fondamentale des droits politiques. Quand même cette protection n'était pas établie sous forme de loi proprement dite concernant l'indivisibilité, elle existait presque partout dans les mœurs, dans les coutumes et dans la tradition. Mais avec l'introduction du droit étranger, qui considérait aussi le sol comme propriété privée, a cessé de plus en plus la limitation de la division du sol. La domination des seigneurs, à laquelle conduisirent les tempêtes du XVIe siècle, eut alors un jeu facile pour chasser le paysan de la position solide qu'il occupait. Dans plusieurs endroits, surtout dans le Sud resté catholique et dans le Nord-Ouest, il a encore sauvé un beau morceau de l'héritage de ses pères, et lui a permis d'arriver intact jusqu'à nos jours ; mais là aussi, il est maintenant poussé vers l'abîme par le nouveau système de fractionnement des biens et de liberté d'établissement, par l'augmentation du salaire et la dépréciation des produits, par la dislocation des rapports de serviteurs à maîtres, par l'envahissement des marchés par des produits étrangers, par l'influence de l'école moderne et de la caserne, par la faveur accordée au luxe, par l'augmentation des cabarets, des occasions de plaisir, sans parler des charges. Même dans les pays qui jusqu'à présent avaient appartenu à l'agriculture aisée, l'augmentation des villes fournit la preuve évidente que, chaque jour, des membres de plus en plus nombreux de la classe moyenne, jadis si fixe et

(1) Jaeger, *in den Christl. soc. Bl.*, 1881, 732.

à l'abri de toute nécessité, ont été chassés par le manque de terrain et de pain, et sont partis à la recherche d'un emploi quelconque (1).

Mais l'importance de l'autre base fondamentale de la société, le travail personnel et indépendant, a disparu aussi. Ce nouveau système de Libéralisme a déjà le grand tort de compter avec les hommes et les sociétés comme avec des choses, et de ne pas faire entrer en ligne de compte le travail ni le rapport du travail comme un fruit libre de l'homme ; mais il parle encore du travail comme du foin qui croît dans la prairie. En économie politique, comme nous l'avons déjà mentionné autrefois, notre langage ne se sert jamais de l'expression *ouvrier*, mais seulement des mots *travail*, *capital*, *consommation*, et ce n'est pas sans motif. C'est pourquoi on considère l'ouvrier comme une chose ; on envisage jusqu'à quel point on peut le marteler sans qu'il casse, et quelle dose de travail on peut lui donner sans nuire à l'utilité qu'on en tire. Personne ne s'inquiète comment il se porte, pas plus qu'on ne s'inquiète de ce que le capital lui doit, car il n'est pas davantage question du capitaliste. Capital mort, travail mort, offre et demande, et on a tout dit. 8.— Dépréciation du travail.

De plus, quand on envisage les choses à ce point de vue, il n'est plus question des lois de la morale. On n'entend parler de lois naturelles économiques qu'au sens du panthéisme et du matérialisme. Celles-ci, affirme-t-on, régissent la fabrique et le marché. Tout leur est soumis. Il n'est pas permis de les changer en quoi que ce soit. Le travail comme tel n'a pas de droit, le capital point de devoirs. Pour le capital inanimé, il n'y a ni morale, ni lois, ni limites, ni religion, ni égards. La justice la plus sévère aurait elle-même une situation difficile pour faire rendre son droit à l'ouvrier, en face de la ligue toute puissante du capital. Comment en effet

(1) Rœsler, *Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirthschaftstheorie*, 91 sq., 113 sq.

l'ouvrier, avec ses mains vides, avec sa force si vite épuisée, pourrait-il tenir tête aux machines qui travaillent avec des forces de chevaux, des nerfs de fer, et qui sont alimentées par les grands capitaux, là où l'équité et l'amour de la justice ne comptent pour rien ? Or si toute morale est exclue à dessein pour enlever au travail sa force indépendante, et le dépouiller de sa valeur propre, il faut que l'ouvrier succombe. Désormais son travail ne lui est plus dicté comme jadis par un désir de gain croissant ; mais il devient une lutte à mort avec la machine, pour des prix de plus en plus bas, et pour un temps qui va toujours en augmentant. Mais plus les ouvriers devinrent sans défense sur cette voie et furent dépouillés de toute situation sûre, plus ils furent contraints de lutter en masse avec la machine et de se livrer, à n'importe quelles conditions, au gros capital qui lui aussi se concentrait, par conséquent d'abaisser eux-mêmes de leur côté le prix du travail. Alors leur fut appliquée dans sa véritable signification la conception de la concurrence libre, qu'ils avaient jadis saluée de leurs joyeuses acclamations.

9. — Division du travail.

Enfin, la foule des mains qui étaient appliquées au travail, et les proportions gigantesques d'exploitation eurent pour résultat que chaque main saisit et serra convulsivement un morceau de l'engrenage, afin qu'un autre ne lui enlevât pas sa place. Or ceci est l'abaissement complet de l'ouvrier et du travail humain. Autant de parties dans la machine, autant d'ouvriers. Chacun est rivé à la sienne avec le morceau de travail ou de machine qu'il a devant lui ; chacun est identifié à la vis, au levier, à la soupape dont il est chargé. Si la machine a dix parties, il y a dix ouvriers qui lui font contrepoids. Mais l'ouvrier isolé ne compte pas plus qu'un dixième de toute la machine. Quelque répugnante que soit l'expression, elle est juste. L'ouvrier n'est pas seulement devenu un travailleur à la pièce ; il est devenu une pièce de travail. L'expression *division du tra-*

vail dont notre époque est si fière, comme si en l'inventant, Adam Smith avait trouvé le plus merveilleux moyen de progrès, est aussi inapplicable que possible. La répartition et la division du travail chez les ouvriers ont toujours été connues depuis qu'il y a des ouvriers raisonnables. Mais ce qu'on appelle maintenant partage du travail, c'est l'isolement de la force du travail individuel, c'est le partage, c'est même le démorcellement de l'ouvrier, lequel le rend *minus habens* au point de vue de l'esprit, sot, mort, dépendant de la chose dont il est chargé, et incapable de subvenir à ses besoins d'une autre manière.

Ainsi atteignit son plein développement le principe du Libéralisme qui tendait à fractionner les hommes en personnalités isolées. Nous comprenons alors que, par voie de conséquences, il soit si fier de l'introduction de la division du travail ; mais nous la regrettons au point de vue de la personnalité libre, et par conséquent de l'humanité. Ce peut être un beau travail qu'à Birmingham, un ouvrier ne fasse que des clous de cercueil, un autre que des clous pour ferrer les chevaux, et un troisième que des clous de souliers. Nous voulons bien croire que les clous de cercueil feront leur service jusqu'au jugement dernier ; et si leur fabrication est la fin suprême pour laquelle les hommes travaillent et s'unissent sur le domaine économique, il n'y a pas de doute que c'est un pas gigantesque fait dans la voie du progrès. Mais nous plaignons le pauvre ouvrier qui, durant toute sa vie, n'a pas autre chose entre les mains que des clous de cercueil, et nous plaignons la jeune fille qui passe la plus belle partie de sa jeunesse à aiguiser des plumes d'acier, ou à tremper des ressorts de montres. Que doivent faire l'enfant pauvre, la femme pauvre, en péril de perdre ce travail, le seul qu'ils connaissent? Est-ce que tout ne leur est pas bon, en face de la seule alternative qu'ils ont de mourir de faim, dès qu'ils ne pourront plus aiguiser la plume ? Peut-on

abaisser l'ouvrier plus bas? Ce serait difficile, et cependant on le peut. Voici dix-sept personnes ou groupes de personnes rivées les unes aux autres par une loi de fer, comme dans un bagne ; là, il y en a cent trois. Pourquoi? Les premières pour faire une épingle, les autres pour faire une montre. Qu'on se représente cent trois hommes personnellement incapables de se tirer d'affaire chacun en leur particulier, et qui doivent travailler pour ainsi dire dans le vague, d'après un plan qu'ils connaissent tous plus ou moins, afin de pouvoir confectionner un objet d'industrie. C'est une servitude, un suicide intellectuel, un assujettissement au travail, tel qu'il est difficile d'en imaginer un plus indigne de l'homme. Ici, le travail est inévitablement maître des hommes, et non les hommes maîtres du travail. Comme individu, chaque ouvrier est, dans ce cas, égal à la dix-septième partie d'une épingle, à la cent troisième partie d'une montre. C'est un véritable zéro.

Sans doute on dit que c'est exigé par l'intérêt du commerce. Une personne travaillant seule ne ferait que vingt épingles par jour, tandis qu'ainsi, dix personnes en font 48.000, par conséquent chacune 4.800. C'est à vous donner l'envie d'en faire autant. Mais quand même cette preuve serait juste, est-ce que cet avantage devrait être acheté à un tel prix? Aurait-on le droit d'agir d'une manière si inhumaine que de considérer le produit du travail comme la fin, et de ne voir dans l'ouvrier qu'un instrument?

Malheureusement cette preuve ne se vérifie pas seulement ici (1). On confond constamment le partage du travail et le démembrement de l'ouvrier. Est-ce que l'ouvrier isolé, entier, non morcelé, ne peut pas partager son travail, ou plutôt partager son temps? Comment les ouvriers d'autrefois faisaient-ils? N'ont-ils rien fait ? Se sont-ils ruinés dans leur genre de tra-

(1) Rœsler, *loc. cit.*, 43 sq.

vail (1) ? Nos économistes semblent s'imaginer qu'un fabricant d'aiguilles du moyen âge passait d'abord cinq minutes à étirer le fil d'une aiguille, puis dix pour faire la pointe, puis cinq pour l'aiguiser, puis qu'après cela, il allumait du feu pour souder la tête à ce fil, et qu'ensuite il éteignait le feu pour recommencer le même manège avec l'aiguille suivante. Le nom de division du travail convenait parfaitement à cela. Mais autant que nous le sachions, les anciens ouvriers n'ont pas divisé le travail, ils l'ont laissé s'amasser, selon leur manière de s'exprimer, et pour le faire, ils ont divisé le temps. Au lieu qu'une seule personne étire le fil, comme cela se fait maintenant, et qu'une autre l'aiguise, ils opéraient en grand, d'abord pour étendre le fil, puis pour l'aiguiser et ensuite pour faire les autres travaux. Ils changeaient ainsi d'occupations, et ne devenaient pas abrutis et fatigués, en même temps qu'ils apprenaient à se rendre maîtres de l'ensemble, comme de l'objet particulier. Il n'était donc pas nécessaire d'introduire dans le travail ce nouveau système, qui a renouvelé entièrement la pensée fondamentale de l'ancien et barbare système de castes. Sous prétexte de rendre un objet plus fini, plus délicat, on enchaîne pour sa vie tout entière un ouvrier à un seul et même travail. Ce n'est pas la chose qui s'adapte à l'homme (2), mais c'est l'homme qui est un instrument en vue de la production (3).

(1) Mon père avait autrefois commandé une pendule à répétition à un horloger de campagne, ouvrier de vieille souche, très adroit, et de plus homme honnête et loyal. Il fit tout par lui-même, jusqu'aux rouages, qui n'étaient pas en bois. L'objet sera meilleur qu'avec de la marchandise de fabrique, disait-il. Et il fut en effet excellent. Cette pendule était de très bon goût ; elle était une pièce d'ornementation pour la chambre, elle allait parfaitement bien et n'était pas trop chère. Cependant l'ouvrier n'était pas millionnaire. Il faisait de bonnes affaires; je le voyais toujours joyeux et de bonne humeur, surtout quand il pouvait nous montrer à nous autres enfants ses petits chefs-d'œuvre et nous les expliquer.

(2) Plato, *Rép.*, 2,370 b. Isocrates, *Busiris* (11), 16. Xénophon, *Cyrop.*, 8, 2, 5, 6. Diodor., 1, 74, 7.

(3) Eudemus, *Moral*, 7, 10, 4. Rœsler, *loc. cit.*, 56. Jœrg, *Geschichte der politischen Parteien*, 22 sq.

10.— Travail et travailleurs devenus marchandise.

C'est ainsi qu'en pleine civilisation moderne, nous nous retrouvons sur le sol de l'ancienne barbarie et de l'ancien mépris de l'homme. Au point de vue du libéralisme économique, il faut de nouveau diviser les instruments de travail en trois classes, comme le fit jadis Varron, ceux qui ont une voix, ceux qui en ont une demie, et ceux qui sont muets : les esclaves, les animaux, les machines (1). C'est alors que nous comprenons bien, pourquoi, à ce point de vue, il est toujours question de travail et jamais de repos, toujours de production, et jamais de partage. Tous les rapports de travail et de capital se sont changés en spéculation commerciale. Tirer du travail et de la force du travail tout le produit qu'on peut, éloigner la concurrence, produire le plus vite et le meilleur marché possible, c'est tout ce dont on entend parler. De l'ouvrier, on n'en dit mot.

On ne peut répéter ceci trop souvent pour apprendre au monde à le déplorer. Par l'école libérale, le travail est devenu une marchandise, et l'ouvrier aussi. On achète le travail si bon marché qu'on peut, de même qu'on en tire une utilité aussi prompte et aussi considérable que possible (2). Le libéralisme ne sait pas tenir

(1) Varro, *Agric.*, I, 17. Tres partes instrumenti, genus vocale, semivocale et mutum, servi, boves, plaustra.

(2) Un exemple entre mille. Le comte de Rumford donne, dans les meilleures intentions du monde sans doute, la recette suivante pour pouvoir faire aux ouvriers une nourriture bon marché : 5 livres d'orge, 5 livres de maïs, pour 3 d. (pence) de hareng, 1 d. de sel, 1. de vinaigre, 2 d. de poivre et d'herbes ; en tout 20 3/4 d. avec lesquels 64 hommes peuvent avoir de la soupe en quantité suffisante. Ceci rappelle le « vin des esclaves » à propos duquel Caton (*De re rustica*) donne aussi sa recette : 10 quadrantalia de vin doux, 2 de vinaigre, 2 de vin cuit, 50 d'eau douce, tout cela remué pendant cinq jours, avec un bâton, et trois fois par jour. Puis on ajoutait 64 setiers d'eau de mer, on fermait le tonneau pendant dix jours, et le vin était fini. En d'autres termes, pour faire 1960 litres de « vin d'esclaves », il fallait 360 litres de vin, 60 litres de vinaigre, 1540 litres d'eau salée, ou 18, 4 0/0 de vin, 3 0/0 de vinaigre, 78, 6 0/0 d'eau salée. On ne sait si c'est sérieusement ou pour se railler, quand le héros de vertu ajoute pour terminer sa recette : ce vin se conserve jusqu'à la fin de l'été. Ce qui en reste à cette époque fait d'ailleurs un excellent vinaigre.

compte de l'appréciation, de l'élévation de la personne de l'ouvrier ; il n'admet pas sa valeur intérieure morale et les droits indépendants de son activité.

Il n'est donc pas étonnant que dans cet état où tout pèse sur lui, à l'intérieur comme à l'extérieur, l'homme soit misérable. Il s'épuise à travailler pour d'autres. Il voit d'un côté un luxe effréné obtenu sans travail, et d'un autre côté point de ménagement, souvent même aucun espoir de travail. Quelle pensée poignante, quand on songe à ces 33,000 couturières de Londres, qui, avec un travail de vingt heures, peuvent à peine s'empêcher de mourir de faim, et se préserver du vice, à ces pauvres filles qui chassent la faim, le froid et le sommeil accablant, par ces vers mélancoliques de la *Chanson de la chemise* :

« O Dieu que le pain est cher » !
« Mais que la chair et le sang sont bon marché ! » (1)

Quelle angoisse pénible serre le cœur, quand on pense à ces centaines de mille ouvriers qui passent un temps considérable de leur vie dans l'uniformité du bruit des machines, ce bruit mortel pour l'esprit, entourés de fer, de poussière et de suie ! Pas un rayon de foi, pas une consolation de la religion, pas un souffle d'amour ne tombe sur eux ; et ils deviennent presque abrutis, misanthropes, désespérés, capables de tout. Quel est celui qui, se trouvant dans la même situation qu'eux, ne fuirait pas la famille dont la vue ne fait qu'augmenter leur peine ? Qui ne chercherait pas dans la débauche et dans l'intempérance l'oubli de la misère, et dans les plans de bouleversements une issue à la colère intérieure ? Quel est celui qui, se plaçant au point de vue de ces pauvres, ne peut expliquer cette disposition d'esprit de l'assassin ? « Je suis un homme irrité par les outrages et les lâches persécutions du monde,

(1) Hood's *Song of the shirt* (Chambers, *Cyclopaedia of engl. lit.*, II, 420.

au point que je suis prêt à tout faire indifféremment pour me venger de lui. Je suis si las de ma lutte continuelle et infructueuse avec le sort, que j'exposerais ma vie à tous les hasards, pour la rendre plus heureuse ou pour m'en délivrer (1) ».

11. — Les raisons morales des maux de la société.

Nous revenons ainsi à notre point de départ. La question sociale est tout d'abord une question morale. Provenant de la destruction de la morale, elle doit exercer sur elle un pouvoir destructeur. Tant qu'une vraie vie morale ne sera pas rétablie, il n'y aura pas de solution possible à la question sociale.

Mais nous comprenons ces paroles dans un sens qui n'est peut-être pas familier à tout le monde. Quand il est question d'immoralité, le monde ne fait que penser à ces pauvres ouvriers qu'on amène le matin à la police, après qu'ils ont dépensé leur dernier sou pour noyer dans l'eau-de-vie les misères de la semaine. On agit comme si l'immoralité n'était qu'un privilège des kermesses et des pauvres cibles du moyen âge, laissé à l'art de séduction toujours nouveau chez les jeunes riches débauchés. Qu'il y ait aussi de l'immoralité dans les rangs plus élevés, et une immoralité plus raffinée ; qu'il y ait aussi une immoralité publique, sociale, pratiquée en commun et même tolérée par la loi, et que celle-ci agisse d'une manière incomparablement plus pernicieuse que celle des individus, surtout des petits, on n'y pense pas plus qu'à la vérité que la loi de Dieu lie non seulement la conscience des pauvres, mais aussi les mœurs publiques et les institutions des états. Or, c'est précisément la méconnaissance de cette vérité qui constitue en grande partie la question sociale.

Il est aisé de faire le vertueux en parlant des vices du peuple, devant une tasse de thé ou un lunch, et de faire le fanfaron avec la morale libre des lettrés. Les pauvres, dit-on, sont eux-mêmes cause de leur misère. Ils de-

(1) Shakespeare, *Macbeth*, III, 1.

vraient être plus modérés. Qu'ont-ils besoin de se mettre sur le dos une famille qu'ils ne peuvent pas entretenir? Un peu plus de frugalité, d'économie, de retenue, et ils pourront bien vivre. Mais quand un peuple se conduit comme il le fait, il n'y a que la misère qui puisse l'assouplir.

Les prêcheurs de vertu repus semblent presque croire que pauvreté et abjection sont une et même chose, et que la pauvreté est toujours la conséquence bien méritée du péché. Ainsi jugeaient les durs païens (1). Or, il y a une pauvreté dont on n'est pas cause, et des défauts que la misère atténue beaucoup, si elle ne les excuse pas. C'est à peine si les riches se rendent compte combien la pauvreté expose souvent au péché (2). Ils n'ont pas besoin de voler, de tromper, d'étourdir leur misère dans la débauche, et pourtant ces péchés ne sont pas non plus inouïs parmi eux. Pourquoi veulent-ils faire de la pauvreté une juste punition, quand on la voit parfois peser longtemps sur les pauvres, avant que troublés par la misère, ils s'oublient jusqu'à faire une fois ce qu'ils ont commis des centaines de fois par excès de bien-être ! Que de fois ces sévères juges moraux condamnent ce dont ils sont la cause !

Ici, nous parlons non seulement de l'exemple des riches et des grands. Ceci exerce déjà une influence contagieuse sur la morale générale et même sur la société. Quand le mal est commis par ceux qui jouissent du bonheur, de la puissance et des honneurs, c'est une arme terrible, c'est une invitation adressée à haute voix à la plus dangereuse de toutes les révolutions, au renversement des limites morales. Alors les pauvres et les petits commencent à parler et à dire : A quoi nous a servi notre honnêteté? Pourquoi n'y a-t-il que ces viveurs à qui

(1) Menander, *Agricola frag.*, 2; *Sentent.*, 455. Juvenal, III, 144 sq. Cf. Karl Schmidt, *Die bürgerliche Gesellschaft in der altræm. Welt*, 59 sq.

(2) Prov., XXX, 9. Hieron., *In. Is.*, 48, 10 ; *In Ezech.*, 25, 27. — Ambros., *Hexæm.*, 5, 17, 57. Chrysost., *Sacerd.*, III, 16.

tout arrive à souhait (1)? Une conduite vicieuse n'est-elle pas plus avantageuse que notre amère retenue?

Mais il y a encore une faute plus grande que le mauvais exemple donné par les personnes puissantes et influentes, une faute positive, directe. Combien d'ouvriers et d'ouvrières ont perdu leurs principes sur la religion, le caractère, la vertu et la retenue, par leur impuissance complète à se défendre en face de l'exploitation sans conscience de la puissance que donne la richesse? Qui a dépouillé de leur honneur ces milliers d'êtres, qui vivent maintenant de leur déshonneur, parce qu'ils ne trouvent plus la possibilité de gagner leur vie honorablement? Ne faut-il pas appliquer tout particulièrement à ces malheureuses victimes que la société repousse, la parole de Malthus, qu'il faut une force de volonté peu commune, pour que celui qui n'est respecté de personne se respecte pendant longtemps? (2)

Certes, il y a aussi des péchés dont la société est coupable, et ce sont ceux-là spécialement qui font la question sociale. Il y a tout un système de péchés, avec lesquels la logique des faits a tressé la verge qui nous châtie maintenant. Nous craignons beaucoup que ce système n'entre pour une grande part dans ce qu'on appelle si souvent avec orgueil le progrès moderne, ou les idées modernes. Tout le monde se plaint du retour à la barbarie morale des masses, du mépris de l'autorité, du dérèglement de la jeunesse. C'est avec anxiété que nous voyons approcher le moment où cette génération qui grandit prendra en mains la direction des affaires. Mais qui nous a fait ce fouet sinon nous-mêmes, avec notre manière d'élever la jeunesse, et notre éducation scolaire? N'est-ce pas un faux prétexte à la lâcheté quand on dit : c'est curieux comme la jeunesse grandit dans la corruption maintenant? Qu'y a-t-il de curieux?

(1) Malach., III, 14, 15. Job., XXI, 15. Eccl., VIII, 10 sq.

(2) Malthus, *Volksvermehrung* (deutsch von Hegewisch), 1807, II, 192.

Le maintenant ? La corruption ? La croissance ? Est-ce que par hasard, à notre époque, nous serions venus au monde meilleurs qu'on y vient maintenant ? Non ! Maïs ce sont nos parents, qui nous ont bien élevés et bien disciplinés ; tandis que nous, nous éduquons mal nos enfants. De là provient le mal. Pourquoi ne pas avouer que l'effet correspond parfaitement à la cause ? N'est-il pas naturel qu'une éducation sans piété produise une génération sans piété, et une école sans Dieu un peuple pour qui rien n'est sacré ? Des enfants qu'on a élevés dès leur bas-âge dans le doute, le dédain contre la première des autorités, peuvent-ils ne pas se moquer de toute autorité sur terre et rejeter la tradition ? Toute question est inutile à ce sujet.

Inutile aussi est la question de savoir sur qui tombe la faute de la situation actuelle, et pour quelle cause le germe continue de se développer ainsi, et que rien, ou au moins rien de décisif, ne se fait pour y remédier. Celui qui est responsable de la génération qui grandit, celui qui est cause que partout les anciennes mœurs et les bornes de la tradition ont disparu, que tant de réformes dangereuses peuvent faire leur chemin sans obstacle, que toutes les puissances conservatrices souffrent sous l'oppression, la méfiance, la violence, que tous les moyens de salut n'ont qu'un demi résultat, paralysé, insuffisant, est coupable de grands péchés. Or, ceci atteint plus ou moins la société tout entière. Les plus responsables sont sans doute les coryphées et les chefs. Le mal est protégé, la défense de l'ordre et des mœurs est non seulement sans protection ; mais elle est entravée (1). La séduction et l'usure ont libre cours, et des missions sont surveillées par la police. Les marchands, les chanteurs ambulants, les colporteurs empoisonnent le peuple impunément s'ils s'entendent à leur métier, et des prédicateurs, des associations conservatrices,

(1) Léon XII, *Encycl. Inscrutabili*, 21 avril 1878 (Rundschreiben, Freiburg, 1881, 5).

des journaux conservateurs sont soumis à la censure. Aucun pouvoir n'urge pour la sanctification du dimanche et n'insiste sur la vie religieuse; mais celui qui ambitionne un emploi et un avancement doit être très réservé avec ses convictions et ses pratiques religieuses. Quand une commune refuse la permission d'ouvrir une auberge, dans la persuasion que chaque nouvelle enseigne suspendue avec l'approbation de l'autorité, est une provocation à la prodigalité, et une nouvelle occasion de débauche, le gouvernement donne l'autorisation sur la demande qu'on lui en fait, et, avec le revenu de l'impôt sur les boissons, il établit un statisticien pour calculer, par des chiffres, les effets pernicieux de la fréquentation des cabarets, et l'augmentation des tavernes suspectes.

Ainsi, il y a peu sujet de s'anathématiser réciproquement. Les grands et les lettrés pèchent gravement envers la société, et les petits cherchent à les imiter selon leur pouvoir. D'en haut partent les grands coups contre les bases, la confusion des idées, l'empoisonnement de l'intelligence, la sape de la foi et du sentiment religieux, la prédication continuelle du mécontentement par la doctrine d'un progrès sans limite, le mépris de l'autorité et des lois, la négation des droits, des devoirs et d'une vérité qui oblige, la suffisance personnelle qui n'accepte aucune direction, l'impossibilité de conduire la jeunesse, l'avidité grossière de possession, le besoin de jouissance pour les adultes, le matérialisme des masses, la dissolution des foyers et des familles, la profanation du mariage, le renversement de toutes les limites, la paralysie de l'Église et de tout ce qui est bien. En bas, s'accomplit ce qui manque à cette série, par l'exécution pratique des doctrines que, dans un aveuglement incompréhensible, les grands avaient voulu établir seulement pour les esprits forts, comme un inoffensif exercice intellectuel.

Loin de nous la pensée d'excuser les petits, Dieu nous

en préserve ! car leur faute est grande aussi. Souvent ils ont rejeté la religion qui leur avait jadis enseigné la vertu de travail, la morale, et les avait soutenus dans l'épreuve. Trop souvent, il leur manque l'esprit de pénitence, et avec lui la ténacité, l'esprit de travail, le courage pour les sacrifices, la patience et la résignation. Il leur manque la force de se refuser des plaisirs qui ne sont pas pour eux ; il leur manque l'économie, la prévoyance de l'avenir. On comprend donc alors ces murmures à propos de salaires qui empêchent juste de mourir de faim, et de la dureté de ceux qui les paient. Mais il y a cependant beaucoup de patrons qui donnent un salaire presque plus élevé que ne le permet la situation ; et pourtant les ouvriers ne peuvent pas joindre les deux bouts. Ils recevraient un salaire encore plus grand, que ce serait toujours la même chose, et qu'ils ne pourraient pas vivre. Ils ne peuvent se suffire que lorsqu'ils sont devenus mendiants, ou qu'ils ont été condamnés aux travaux forcés (1). Ils murmurent sur le luxe et sur les vices des riches, et, proportion gardée, ils se permettent des dépenses plus grandes et des excès plus nuisibles qu'eux. Touchent-ils un salaire élevé ? ils le jettent par les fenêtres. Ont-ils un salaire modeste ? ils font des dettes, comme les grands. Même les jours ordinaires, car ils ne veulent pas admettre de différence entre les jours de travail et le dimanche, on ne peut les distinguer des gens riches et des gens cultivés, tant qu'ils n'ouvrent pas la bouche. On peut leur appliquer les proverbes : Ils ont du velours à leurs cols et la faim dans le ventre (2). Velours et soie sur le corps éteignent le feu dans la cuisine (3). D'après ces principes, ils élèvent leurs enfants, les jeunes filles en particulier, bien au-dessus de leur condition, avec des prétentions et des espérances qui les mènent inévitablement à

(1) Justus Mœser, *Patriotische Phantasien* (3), I, 180 sq.
(2) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen* (2), 6476.
(3) Sailer, *Weisheit auf der Gasse*, Gratz, 1819, XX, I, 74.

la ruine. Ils n'habituent plus les jeunes gens à l'endurcissement et aux privations ; mais ils les habituent à tout faire et à tout imiter ce qui peut vider le cœur et la maison. Si on écrivait l'histoire de la jeunesse de tant de femmes dont la conduite, — non sans culpabilité de la part des parents qui les ont élevées ainsi, et des maris qui les ont choisies et désirées ainsi, — entraîne à sa suite la grande ruine sociale, elle se résumerait tout entière en ces mots : Elle dansait bien et faisait mal la cuisine (1). Raccommoder, filer, nettoyer, il n'en n'est plus question.

Mais les hommes raisonnent trop sur la nécessité du temps ; et à ce sujet oublient facilement de faire ce qu'ils pourraient pour alléger au moins leur propre misère. Avec leur philosophie, ils ont pour unique pensée : le moins de travail possible, le plus d'argent possible, donner peu, recevoir beaucoup, faire peu, se faire beaucoup faire. C'est exactement la même philosophie sous la pression de laquelle ils gémissent maintenant. Si leurs plans réussissaient, ils feraient souffrir aux autres exactement ce qu'ils ressentent eux-mêmes maintenant. Ils veulent parvenir à ce qu'ils blâment dans leurs oppresseurs. De là provient cette haine contre les différences établies par Dieu entre pauvres et riches, maîtres et serviteurs, classe et classe. Ils murmurent, ils font fureur, et cependant ils ne veulent même pas l'amélioration de leur condition. Le plus triste est qu'ils ont honte de leur état, et que les ouvriers eux-mêmes ne respectent plus le travail. Qui aujourd'hui est fier de son travail et de son métier? Tous veulent monter plus haut. Où veulent-ils aller ? Personne ne le sait. C'est pourquoi tous leurs efforts n'ont pas de but autorisé, pas de base sûre, pas de fin déterminée ; autrement, on aurait de meilleurs résultats. Mais ils sont le jouet d'imaginations fantasques ; ils tombent

(1) Justus Mœser, *Patriotische Phantasien* (3), II, 84 sq.

dans des rêves insensés, stériles, et deviennent la proie de trompeurs qui ont sur eux des desseins tout autres que ceux qu'ils font miroiter à leurs yeux. Ils se lancent dans des entreprises qui n'amélioreront jamais leur sort, mais qui les mettront chaque jour en danger de détruire la société, et de miner ainsi le sol sous leurs pieds.

La situation est triste, la misère profonde, la faute générale ; toute la société est malade, car toute la société a failli et commis un crime contre elle-même. 12.— Solidarité de la faute a perdre la société.

Cette parole est amère, parce qu'elle est la vérité ; mais parce qu'elle est la vérité, c'est la raison pour laquelle elle contient un principe de guérison. Tous ont failli. Aucune classe n'a quelque chose à reprocher à l'autre. L'une a contaminé l'autre, et toutes ont mis la société dans l'état où elle se trouve maintenant. La faute est commune. Dans sa dernière cause, elle est la même pour tous. Ce qu'un écrivain français avait, peu de temps avant la Révolution, indiqué comme la cause de toute la ruine, du grand péril social, existe encore aujourd'hui. L'égoïsme est le fléau qui ravage la terre. Il prend tout et ne rend rien. Il est l'adversaire né de la communauté et du bien général. C'est lui qui pose le principe : Chacun pour soi. Avec cela, il brise tous les liens qui relient l'humanité, et précipite la société dans le néant (1).

Qu'il soit nécessaire de remédier à la situation, personne, je l'espère, ne le niera. Avec ce prétendu système du *laisser aller*, le mal est devenu très grand. Il y a trop longtemps que nous n'avons ni oreilles, ni intelligence pour la sagesse de nos pères : si on ne fait pas de bien à quelqu'un, on lui fait du tort (2). Mais il faut que la correction se fasse sérieusement. Des mesures prises à moitié rendent le mal encore pire. Un médecin douillet

(1) Reboul, dans Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, 149.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 314 (7, 211).

fait de cuisantes blessures (1). Le principal est qu'il faut mettre partout la main à l'œuvre. Il n'y a pas d'exception, pas de faux prétexte, pas de détour. La cause du mal c'est l'égoïsme, la révolte contre l'unité et la dépendance des classes, contre la solidarité des droits, des avantages, des charges et des devoirs du côté de la société tout entière.

Ainsi, le salut ne viendra qu'en réveillant le sentiment pour la communauté et pour les obligations solidaires de tous.

La misère est commune et solidaire ; la faute est commune et solidaire ; le devoir de s'entr'aider est commun et solidaire. Si ces principes sont admis d'une manière générale, il y a encore quelque espoir de remédier à la situation.

(1) Düringsfeld, *Sprichw. der germ. und rom. Sprach.* I, 57, *Nr.* 117.

VINGTIÈME CONFÉRENCE

L'ORGANISATION ÉCONOMIQUE DE LA SOCIÉTÉ.

1. La libre organisation sociale organique impossible dans l'antiquité est avant tout une création du Christianisme. — 2. Cause, origine, fin prochaine de la société civile. — 3. L'organisation sociale n'est possible que lorsqu'elle est basée sur la morale, la justice et la religion. — 4. Formation organique de l'ordre social. — 5. Rétablissement d'une aisance générale modérée et de la classe moyenne. — 6. La concurrence universelle n'est possible que par l'introduction de limites solides. — 7. L'organisation sociale n'existe que par la forme coopérative et la constitution de classes. — 8. Solidarité dans la vie sociale. — 9. La question sociale n'est pas difficile à résoudre.

1.— La libre organisation sociale organique impossible dans l'antiquité est avant tout une création du Christianisme.

Ce n'est pas pur hasard, que l'Humanisme et son droit aient tout fait dès le début, pour dissoudre peu à peu l'organisation sociale civile du moyen âge, et même pour la détruire entièrement si c'eût été possible. Avec l'affaiblissement du Christianisme, devait tomber cette création qui était la sienne. Il n'y avait, c'est certain, aucune société de ce genre dans les temps qui ont précédé Jésus-Christ. L'antiquité, il est vrai, avait conservé çà et là, de ses bonnes époques passées, plusieurs débris d'un ordre social. Quelques esprits plus nobles avaient toujours gardé l'idée qu'il devait y avoir une société humaine quand même il n'y aurait pas d'état (1), et que par conséquent toute espèce de communauté humaine n'était pas comprise dans l'état. Voici cependant ce qui est arrivé. La société civile dans le sens propre du mot a sombré. Les causes en sont faciles à saisir. Des trois choses que nous avons vu former la base fondamentale de la société : la personnalité humaine, le travail, la propriété, il n'y en eut aucune qui conserva ses droits naturels. C'est à peine si l'on reconnut les

(1) Eudemus, *Moral.*, 7, 10, 6.

obligations communes qui reposaient sur elles. D'abord, il régnait une telle inégalité parmi les hommes, qu'on ne pouvait pas penser à une communauté. D'un côté, c'était chez quelques individus la présomption poussée jusqu'aux dernières limites, d'un autre côté c'était l'oppression criante de la liberté humaine et de l'activité indépendante chez un nombre excessif d'esclaves, ce qui rendait impossible toute idée de justes rapports. Ces derniers n'étaient pas considérés comme objets du droit, à plus forte raison pas comme sujets. Il ne pouvait être question chez eux de personnalité ; ils n'avaient que la valeur d'une chose. C'est ainsi que les prétendues républiques libres des anciens se limitaient, la plupart du temps, à un nombre relativement petit d'hommes libres qui partageaient entre eux tout droit, tout pouvoir, toute possession, mais qui écartaient soigneusement de leur personne toute activité économique comme indigne d'eux, à moins qu'on ne leur laissât pratiquer l'usure en grand. De là s'ensuivit, en second lieu, un tel mépris et un tel asservissement du travail, que celui-ci ne pouvait procurer ni joie, ni élévation morale, ni bons résultats. Une troisième chose était encore liée de la manière la plus étroite aux deux que nous venons de signaler, c'était la puissance excessive de la propriété sur le travail, et, comme suite nécessaire, l'entassement de possessions gigantesques, l'anéantissement de tout ce qui était de condition moyenne, l'inégalité écrasante dans le partage des biens (1).

A ces trois maux économiques principaux, s'adjoignirent ensuite, la situation politique, l'écrasement de toute vie corporative libre par l'état. Au point de vue de l'antiquité, toute communauté disparaissait dans ce dernier (2). Pour tirer toute l'utilité possible de sa posses-

(1) Ihering, *Geist des rœm. Rechtes* (2), II, 237, 248 sq. Arnold, *Cultur und Rechtsleben*, 135 sq. ; *Cultur und Recht der Rœmer*, 31 sq., 124 sq., 470. Mommsen, *Rœm. Geschichte* (6), I, 189, 265, 267, 838, 852 ; II, 391 sq. ; III, 517 sq., 521 sq.

(2) Aristot., *Eth.*, 8, 9 (11), 4, 6, 7. — Eudemus, 7, 9, 3.

sion de droit privé, de son capital, de sa puissance, l'homme libre individuel n'avait d'autre moyen que le droit de remontrance pour se mettre en garde contre tout heurt avec l'état. Mais si quelques-uns, parmi les faibles et les petits, voulaient s'associer entre eux pour se protéger contre ceux qui étaient démesurément riches, et pour promouvoir leurs avantages communs, les lois d'état étaient les premières, et la plupart du temps aussi les dernières à leur opposer des limites ou des obstacles insurmontables. C'est ainsi qu'aucune société organique ne pouvait prospérer. A l'intérieur s'y opposait le droit excessif de la possession, et à l'extérieur, l'excès de puissance de l'état.

On peut donc dire que le Christianisme avait tout à refaire, et que la réalisation d'une organisation sociale libre est une œuvre qui lui est propre (1). Ce travail qu'il a entrepris a été exécuté avec un succès qui provoque notre admiration la plus grande. L'unité et l'harmonie du tout, dans lesquelles était sauvegardée l'indépendance de chaque partie subordonnée, ainsi que la liberté et la dignité de chaque membre isolé, ne pouvaient être réalisées avec plus de perfection qu'elles le furent dans les vues du moyen âge (2). A cette époque, une conception organique du monde lui est tout aussi naturelle qu'une constitution sociale atomistique et mécanique lui est impossible (3).

2.— Cause, origine, fin prochaine de la société civile.

Maintenant en quoi consiste cette communauté dont nous parlons ici, et que, pour cause de brièveté, nous appellerons société ? Comment s'est-elle réalisée ? Ce n'est pas difficile à voir d'après ce que nous venons de dire. Il y eut malheureusement des temps où l'esprit païen, humaniste, régna tellement en maître, qu'on regardait la possession comme l'unique cause qui donnât une situation dans la société. La race de ceux qui ne voient

(1) Ahrens, *Jurist. Encyclopædie*, 762.
(2) Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, III, 514.
(3) *Ibid.*, III, 546.

des membres de la société que dans les gens qui ont le droit de faire peindre une couronne sur leur voiture, ou qui ont tant de rentes, qu'ils peuvent, sans dommage personnel, jeter, dans un seul jour par les fenêtres, ce qui suffirait à faire vivre une famille pendant une année entière, n'est pas encore éteinte. En présence de la question sociale, ceci n'est ni plus ni moins qu'un aveuglement incompréhensible. Si jamais il y a eu une audace qui se soit préparée à elle-même sa punition, nous craignons bien que ce ne soit cette présomption, avec laquelle une minime partie de l'humanité se considère comme la société, dans le sens exclusif du mot, et cela en vertu d'actions d'éclat accomplies par ses ancêtres, ou de richesses non méritées. N'est-ce pas chercher à justifier la haine, la méfiance, les préjugés, la jalousie dont ils sont l'objet de la plupart de ceux qui les entourent ? Ou bien veulent-ils dire avec cela qu'ils se plaisent à être en dehors de la grande société commune, qu'ils renoncent aux avantages, aux droits et aux ménagements auxquels la société humaine fait participer ses seuls membres ?

D'un autre côté, il y a des milliers de personnes chez lesquelles ces expressions de « *question sociale*, *d'ordre social* », n'éveillent pas d'autre pensée que la misère qui accable les classes ouvrières, et le danger qui par là menace les possesseurs. D'après cette conception, la société serait donc l'ensemble de tous ceux qui luttent au jour le jour pour gagner leur pain, et dont les uns s'efforcent d'empêcher l'association, parce que c'en est fait selon eux de l'existence de tout ordre, dès qu'ils seront réunis, tandis que les autres travaillent à leur organisation, dans le but de faire disparaître du monde les derniers vestiges de l'ordre social.

Ce sont deux vues opposées l'une à l'autre, et qui manifestent clairement leur fausseté par leur exclusivisme. Mais chacune d'elles aussi contient quelque chose de vrai. Ceux qui possèdent les biens de la terre font

partie de la société ; mais ceux qui gagnent leur vie par le travail lui appartiennent aussi. Sous ce rapport, il n'y a aucune différence entre eux. Car ce n'est pas en vertu de leurs possessions et de leur activité qu'ils sont membres de la société, mais parce qu'ils sont des hommes. Et parce que comme tels ils se ressemblent tous, ils appartiennent tous à la société d'une manière égale. La personnalité est donc la cause proprement dite et le ciment de la société. La propriété et le travail sont seulement les deux moyens par lesquels, d'un côté les membres individuels de la société entrent en relations les uns avec les autres, et d'un autre côté les fins de la société elle-même sont réalisées ; c'est-à-dire que les obligations des individus envers la totalité sont aussi bien remplies, que les biens de l'ensemble sont équitablement distribués, dans les différentes sphères qui lui sont subordonnées.

Comme son nom l'indique déjà, la société repose sur le principe d'égalité réciproque, ou au moins sur les effets qui tendent à l'égalisation. Il n'y a que les hommes qui s'associent pour former une société, qui se reconnaissent égaux en dignité, en droits et en devoirs, en possessions et en besoins, ou qui veulent devenir égaux par échange, par complément mutuel de services réciproques. Chaque membre individuel et chaque petite association de membres individuels ne peut se regarder comme partie vivante de l'ensemble, qu'à la seule condition qu'aucun de ses membres ne se considère comme le tout, qu'aucun ne s'estime indépendant de lui, qu'aucun ne se croie déchargé de l'obligation de prendre soin de l'ensemble, qu'aucun ne se considère comme affranchi de la nécessité d'être soutenu par les autres ; mais que chacun se comporte comme un des nombreux membres qui forment un ensemble sain, à la condition de vivre unis les uns aux autres (1).

(1) Cor. XII, 22 sq., August., *Quæst. in Heptat.*, 6, 8.

On voit d'après ce que nous venons de dire, pourquoi les hommes entrent en relations les uns avec les autres, quelle est, en d'autres termes, la fin la plus prochaine de la société civile. Par nature déjà, les hommes ne peuvent se passer les uns des autres. Le dernier motif de toute association est l'instinct naturel qui pousse l'homme à vivre avec ses semblables. Mais Dieu a donné à l'homme non seulement un esprit ; il l'a doué aussi d'une nature qui ne peut vivre sans moyens matériels. C'est pourquoi, dans sa sagesse, il a disposé les choses de telle sorte que cette pression apparente, qui nous enchaîne si solidement à la terre, devient en même temps le lien par lequel nous sommes attachés à notre prochain et à la société. L'homme peut passer par dessus les obligations purement spirituelles, et trop souvent il les transgresse ; mais il ne peut se défaire, quand même il le voudrait, de ce sans quoi il lui est impossible de continuer son existence.

Primum vivere dit l'adage. Tout le reste passe après. Mais personne ne peut vivre de soi et seulement pour soi. L'un possède sa force de travail ; mais il a les mains vides ; l'autre a des possessions gigantesques ; mais il mourrait de faim s'il ne trouvait pas des mains pour les exploiter. L'échange entre possession et travail est donc la fin immédiate de la société. La formation de cette dernière vient de ce que personne ne se suffit à soi-même, de ce que l'un manque, dans une certaine mesure, de biens qu'un autre possède, de ce que quelqu'un a quelque chose dont il peut se passer, et à la place duquel il peut recevoir, pour sa plus grande utilité, ce qui est inutile à un autre (1). La société prend naissance en donnant et en recevant par le salaire (2). *Do ut des*, *facio ut des*, *do ut facias*, sont les trois principes de la société

(1) Arist., *Eth.*, 5, 5 (8), 13, 14 ; Cf. 8, 9 (11), 5. Eudemus, *Moral.*, 7, 10, 12. — Thomas, *Eth.*, 5, l. 9 ; 8, l. 9.

(2) Augustin, *Div. quæst. ad Simplic.*, l. 1, q. 2, 16. Thomas, 1, 2, q. 105, a. 2, c.

civile. Acquisition, partage des biens, réglementation de tous les rapports relatifs à l'appropriation et à l'échange des biens terrestres, ne forment ni l'unique, ni la dernière fin de la société ; mais sont en tout cas le motif de sa naissance, et la raison pour laquelle elle est une nécessité indispensable.

3. — L'organisation sociale n'est possible que lorsqu'elle est basée sur la morale, la justice et la religion.

Or n'est-ce pas là une conception tout à fait matérialiste de la structure de la société ? Est-ce que ceux qui appellent la question sociale une simple question d'estomac n'ont pas raison ? Non assurément. Le mariage lui aussi a sa raison la plus proche dans l'inclination sensible et dans le besoin de soutien. Mais cela n'empêche pas qu'il soit une institution sublime, idéale et sainte. Il en est de même ici. Notre explication montre seulement que l'enseignement social chrétien ne plane pas dans les nuages, mais qu'il est fixé sur le sol de la plus froide réalité, tout en n'excluant pas une manière de voir spirituelle plus profonde.

Que la question sociale soit une question d'estomac, personne ne le niera. C'est pour cette raison qu'elle est si pressante, et que sa solution ne souffre aucun retard, car la faim dit le peuple, et il s'y entend, ne souffre aucun délai et ne connaît pas de lois. Avoir faim, et être déçu dans ses espérances rend furieux. Mais de ce que la question sociale ait une base si matérielle, il ne s'ensuit pas qu'elle soit une question purement économique, ou même purement politique. Ceci nous prouve au contraire, que parce qu'elle doit être édifiée sur la morale, elle est une question morale. Dans un domaine où les passions les plus farouches, l'avidité, la soif d'acquisition sont excitées à chaque pas, personne ne peut remuer le pied sans porter préjudice à celui-ci ou à celui-là, s'il ne prend pas comme règle de toute son activité les principes de la loi morale.

(1) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 410, *Nr* 778. Cf. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 389 (7,549,550).

De plus, en vertu de la liaison étroite qui existe entre la société et ses membres, le bien de la première dépend de la conduite juste des derniers. Toute violation des obligations morales, dans les rapports économiques des hommes entre eux, est plus ou moins une violation de droit envers le tout. Il n'y a que l'ignorance complète de la société qui puisse dire : Qu'est-ce que cela fait à l'ensemble que les biens soient partagés de telle ou telle manière. Rien ne se perd dans le monde. Que ce soit dans telles ou telles mains, est-ce que l'utilité totale des biens terrestres n'est pas toujours la même ? Dans le grand tout, est-ce que ces biens ne restent pas toujours les mêmes ? Voilà bien encore l'expression de ce système libéral de la prospérité générale, auquel il n'y a pourtant que le socialisme qui rende logiquement justice.

Non ! Non ! il n'est pas égal pour la société, que ce soit tel ou tel qui possède les biens, pourvu que ceux-ci demeurent. Ce serait juste, si toute la société était une somme non ordonnée de parties isolées. Qu'un tas de pierres soit fait de telle ou telle manière, qu'on laisse les pierres entières ou qu'on les casse en morceaux, cela ne fait sans doute pas une grande différence pour l'ensemble. Nous ne dirons pas que ce soit la même chose, car chacun sait que le tas devient plus grand ou plus petit selon qu'on range ou qu'on casse les pierres de telle ou telle manière. Ici, la différence consiste seulement dans une étendue plus ou moins grande, par conséquent dans une étendue quantitative. Mais qui voudrait donner une preuve de son ignorance et dire que dans l'organisation d'un objet artistique, d'une maison, d'un habit, d'un mets, il importe peu que la matière soit divisée ou composée, puisque la masse reste toujours la même ? Chacun comprend que de la juste division et de la juste union dépend non seulement la qualité, mais même l'emploi du tout. Quant à savoir quel ordre juste convient dans le détail, ceci s'évalue d'après

la fin de l'ensemble. Or tout ceci s'applique dans une mesure incomparablement plus grande à tout ensemble organique. Il n'est rien moins qu'indifférent, que, dans un corps vivant, la circulation du sang s'opère sur quelques membres, ou sur toutes les parties de l'ensemble selon ses besoins et ses fins, ou soit par trop abondante dans une partie, tandis qu'elle se retire des autres. Ce manque d'équilibre pourrait mettre sérieusement en danger et la santé et la vie elle-même. Mais de même que ceci est réglé dans le corps d'après des lois physiques, de même la santé du corps social se conserve en observant les lois de la justice, par conséquent par la justice. Or, si c'est vrai, et nous serions curieux de connaître quelqu'un qui aurait l'audace de le nier, il est juste aussi, qu'avant d'être considérée comme une institution économique, la société économique soit conçue comme une institution morale, comme la conception dernière des rapports moraux et juridiques des hommes les uns envers les autres.

C'est donc précisément pour la raison que la société naît du donner et du recevoir, qu'elle est une institution morale et juridique. La justice dans les exigences, et dans la manière d'y répondre, est le fondement indispensable et la règle de tout ordre social. Toute la question sociale serait facile à résoudre si seulement le principe révélé était mis en pratique : Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fît et ne leur faites pas ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît (1). C'est assurément un principe qui ne suppose aucune perfection utopiste, qui ne demande pas l'impossible, un principe dans lequel tout le monde trouve son compte. Le Christianisme n'a pas mis à la base de son enseignement social le précepte de renoncer à tous ses droits, ni l'exigence de devenir pauvre, sans droits, sans défense. Non ! il n'a

(1) Tob., IV, 16. Matth., VII, 12, Luc., VI, 31. Cf. Cyprian, *Orat. domin.*, (Baluze, 500, d). *Constit. apost.*, 7, 2. August., *Sermo*, 353. *Concil. Bracar.*, II, c. 1 (Hardouin, III, 386, c. d).

fait que prescrire un amour personnel raisonnable. L'amour de soi est l'impulsion pour toute activité, aussi bien dans le domaine de la vie sociale, que dans la propre conduite morale intérieure. L'homme tel qu'il est ne se laisse pas facilement déterminer à une activité, sans y voir ou y chercher une utilité personnelle. Or, le Christianisme compte avec les faits, avec la vie réelle, avec l'homme réel. C'est pourquoi il n'exige pas l'esprit d'immolation d'un sourd, de la part de celui qui doit déployer son activité dans la société. Cependant, il n'abandonne pas les rêves à l'homme ordinaire. Sans doute l'amour de soi est légitime ; mais afin qu'il ne devienne pas un égoïsme pernicieux, il doit admettre des limites, un correctif, un contrepoids également autorisé, c'est la charité (1). Tant que l'amour que l'homme se porte marchera de pair avec celle-ci, il sera inoffensif pour la base de toute activité morale et sociale. Or ceci n'aura lieu que si l'amour de soi et la charité agissent comme des parties subordonnées à l'amour suprême et universel. Sans consécration religieuse, l'amour personnel ne tolèrera jamais la charité à côté de lui, pas plus qu'il ne verra en elle une égale, et ne sera par conséquent jamais en état de servir de base à l'ordre social.

C'est pourquoi sont vaines toutes les tentatives de vouloir régler uniquement la question sociale par des lois et des mesures prises de haut, ou des mesures purement extérieures. C'est précisément le vice de la plupart des efforts tentés de nos jours pour remédier à la situation, et c'est pourquoi nous avons prononcé un jugement si sévère contre les législations modernes qui, comme des médecins superficiels, attaquent le mal au moyen de palliatifs ou de corrosifs, qui le brûlent à la surface sans en pénétrer l'intérieur, et sans aller jusqu'à la racine. Mais quand le sang est malade, les onguents appliqués sur la peau ne produisent aucun effet. Dans

(1) Cf. Rossbach, *Geschichte der Gesellschaft*, IV, 293.

ce cas, c'est le sang qu'il faut guérir. Il en est de même de la question sociale. Elle ne peut être résolue qu'en la prenant par l'intérieur. Nous ne voulons pas dire par là, que les prières et les jeûnes suffisent seuls à faire disparaître tous les maux de ce monde. Et à ce sujet, Mohl a considéré les choses trop à la légère, s'il a cru se débarrasser des essais de réforme catholique, dont il ne peut nier lui-même l'excellence, avec cette remarque que l'homme ne vit pas seulement de la parole de Dieu (1). Nous aussi nous le disons. Mais cela n'empêche pas d'admettre que l'homme et la société ne pourraient pas vivre sans la parole de Dieu, même si on réussissait à faire du pain avec des pierres. Ainsi l'a dit la Vérité éternelle (2). Elle a aussi promis des bénédictions temporelles non seulement à l'individu, mais à la société tout entière qui chercherait sérieusement le royaume de Dieu et sa justice (3). C'est pourquoi nous disons avec une assurance plus grande que celle avec laquelle nous affirmons tout autre principe d'économie politique, que la question sociale sera résolue du jour où les bases morales de l'ordre social, la miséricorde, la justice, la fidélité (4), seront rétablies, ou comme se plaisait à le dire l'illustre Le Play, du jour où les dix commandements de Dieu deviendront les lois fondamentales de la vie publique (5). Personne ne contestera que des principes ne seront jamais assez stables ni assez solides pour porter un monde tout entier, si la religion n'en forme la base et le ciment, et si cette base n'est pas posée de concert avec l'Eglise.

4. — Formation organique de l'ordre social.

Le principe que nous venons d'établir, que la société repose sur une base morale, c'est-à-dire est soumise aux préceptes de la morale naturelle et chrétienne, ne doit pas être limité à la conduite des individus les uns envers les autres et envers la totalité ; mais il doit aussi

(1) Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht und Politik*, III, 559 sq.
(2) Matth., IV, 4. — (3) Matth., VI, 33. — (4) Matth., XXIII, 23.
(5) Le Play, *L'organisation du travail* (2), 187 sq., 205 sq.

s'appliquer à la société. Nous avons vu précédemment que là où il existe des obligations morales et juridiques, la communauté doit les remplir aussi bien que l'individu, quand même le mode d'accomplissement est différent. D'où il suit que la forme de la société économique doit être disposée selon les lois fondamentales de n'importe quelle autre association morale et juridique parmi les hommes. Or ces lois sont très simples si nous examinons la société au point de vue de l'organisme.

D'après ce que nous avons vu, cette idée d'organisme comprend trois choses principales, l'unité du tout, la contexture des parties et l'action d'ensemble vivante de toutes les parties individuelles, agissant les unes pour les autres et pour la fin du tout. Ce triple sens existe aussi quand on parle d'une conception organique de la société. Ici, chaque membre a sa place désignée qu'il ne doit pas quitter, son devoir qui lui est assigné, et auquel il ne doit pas faillir, ses limites qu'il ne peut pas franchir sans nuire à l'avantage de l'ensemble, comme au sien. Mais chaque membre a aussi un droit assuré, que personne n'est autorisé à affaiblir, la totalité moins que tout autre. C'est sur ce point qu'il est surtout bon d'insister. Nous parlons toujours des droits que l'ensemble possède envers ses membres ; mais nous nous taisons beaucoup trop sur les devoirs qu'il a aussi envers eux. Or ceux-ci ne sont pas moins importants que ceux-là. L'unité n'existe que si le corps prend soin de ses membres. Si ceux-ci doivent toujours faire des sacrifices, sans trouver en lui sécurité et compensation pour les services qu'ils lui rendent, il ne faut pas leur en vouloir de chercher leur avantage ailleurs. Une société ne mérite le nom de société organique, que si elle est disposée de telle sorte que tous les membres y trouvent leur compte.

Ce n'est que dans cette hypothèse aussi, qu'on peut assigner à ceux-ci leurs devoirs respectifs, d'un côté envers les autres membres, d'un autre côté envers la

communauté. Dans un organisme, chacun doit accomplir ses fonctions particulières d'où dépend le bien commun. Personne ne se ressemble. Chacun a ses dons et ses forces particulières. Et c'est précisément pour cette raison, que tous ne peuvent se passer les uns des autres ni de la totalité. Quand même il y a des différences parmi eux, personne n'a droit de mépriser quelqu'un, parce que personne ne peut se passer de lui, et que chacun a son importance pour les fins de l'ensemble, quand même la mesure diffère. On peut donc tout aussi bien parler de l'égalité de tous que de l'inégalité. Ils sont égaux entre eux par le besoin commun de secours mutuel. Ils sont inégaux relativement aux fins du tout par les différents services dont ils favorisent la société. Ils sont inégaux entre eux par la diversité de leurs forces et de leurs biens. Ils sont égaux pour la société, parce que celle-ci a besoin des services de tous. Le meilleur est donc d'éviter aussi bien le mot d'égalité que celui d'inégalité, et de dire plutôt égalité de droit, équilibre.

Quant au corps de la société, chacun pour sa personne, comme chaque classe, est autorisé à en faire partie. Les parties les plus basses ne sont pas moins nécessaires à la prospérité de l'ensemble que les parties les plus nobles. Par contre, le plus fort ne peut non seulement se passer de l'ensemble ; mais il ne peut pas même se passer des plus faibles. Chacun doit par conséquent chercher dans l'avantage de chaque individu son avantage propre (1). Dès qu'il croit l'atteindre par l'oppression d'un autre, il perd conscience de sa place dans l'organisme et de ses obligations envers lui (2).

5. — Rétablissement d'une aisance générale et de la classe moyenne.

Si cette conception de l'organisme social développée jusqu'à présent d'une façon générale est juste, et si chacun s'attache à la société, d'abord par motif d'intérêt propre, il est tout clair qu'il faut rejeter le système de

(1) Cor., XII, 5 sq. Basilius, *Regulæ fus.*, 24.
(2) Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, V, 239 (*Denkschrift uber die Adelsverhæltnisse*, § 38).

la soi-disant prospérité générale, au point de vue moral, juridique et social. Quand un corps absorbe tous les sucs des membres ou les dissout, il est lui-même malade et près de la dissolution. Sa santé est la santé de ses parties, sa force la force de ses membres. L'histoire des derniers siècles de Rome, ainsi que la situation sociale du monde depuis l'époque de la destruction de l'ancien ordre social chrétien, nous montrent de la manière la plus triste que tel est l'état de la société. Il faut que Renan ait de l'audace pour citer parmi les crimes principaux dont le Christianisme s'est rendu coupable envers le paganisme, la suppression de l'art et de la richesse (1). S'il n'a pas autre chose à se reprocher, que d'avoir fait disparaître du monde les abus de l'art au service de la sensualité et de la séduction, le Mammonisme brutal et son mauvais côté, la misère horrible des masses, on peut encore être fier de lui. Car le monde lui-même l'absoudra facilement du reproche que lui adresse Friedlænder, d'avoir déclaré sacré et inviolable le droit du petit et du faible, et d'empêcher le plus fort de poursuivre son droit jusqu'aux dernières limites, sans se préoccuper ni de Dieu ni de la vie morale (2).

Mais ce qui est on ne peut plus juste, c'est que la conception sociale chrétienne a visé dès le début à briser la ploutocratie, et à mettre à sa place une aisance modeste également distribuée. Sous ce rapport, elle se trouve absolument d'accord avec les esprits les plus sages de tous les peuples et de tous les temps. Dans l'antiquité elle-même, bon nombre d'hommes ont vu non seulement le véritable bonheur des individus, mais celui de la totalité, dans les cas où une certaine modération forme la règle, et où l'excès d'une misère écrasante et d'un superflu énorme est également évité (3). C'est dans ce sens

(1) Renan, *Marc-Aurèle*, 598.

(2) Friedlaender, *Sittengeschichte Roms* (1), III, 547.

(3) Prov., XXX, 8. Thales (ap. Plutarch, *Conviv.*, 7, sap. c. 11. Mullach, *Frag. philos.*, I, 232). Plato, *Phaedrus*, 64, 279, b. Aristot., *Pol.*, 4, 9 (11), 8 ; 10 (12), 3 ; 5, 7 (8), 7. Ambros., *Hexaem.*, 6, 8, 53. Basil.,

que nos pères prudents avaient coutume de dire : la vie la plus heureuse est entre la pauvreté et la richesse (1). Et ils orientaient toutes leurs lois sociales, de manière que cette condition moyenne prédomine dans l'organisation générale. Il est tout naturel que cet esprit qui croit devoir combattre le Christianisme et tout ce qui en vient, quand même c'est l'honneur et le salut de l'humanité, n'a pas manqué d'attaquer ce principe. On vous regarde presque comme un socialiste, quand vous osez dire qu'un des premiers devoirs qui s'imposent pour la réforme sociale, est une distribution juste et équitable des biens. Cette parole horrible a très souvent rendu de grands services au libéralisme. Depuis que Léon XIII (2) a énoncé dans son encyclique sur la *question sociale* le principe que nous venons de citer, personne n'hésitera plus à s'en servir. C'est une leçon qui nous apprendra à craindre un peu moins les dogmes que le libéralisme proclame avec tant de conviction, et les anathèmes qu'il lance si volontiers, et avec tant de force. Nous lui disons donc le front haut : l'état le plus prospère de la société est celui dans lequel il y a peu de millionnaires, mais des millions d'hommes qui gagnent leur pain quotidien. La prospérité générale consiste en ce que le plus grand nombre possible profite de quelque chose, et non que le tout profite à quelques-uns. Quand le plus grand nombre possède seulement ce qu'il lui faut pour vivre, il n'y a point de luxe, c'est vrai, et le monde n'offre pas des dehors brillants. Mais la splendeur éblouissante n'est pas nécessaire pour vivre. Il suffit que la situation soit bonne, ou tout au moins tolérable. C'est le seul point important en matière économique. Là où la situation se rapproche le plus de cet idéal, on a la preuve que le droit, la vérité et l'équité y règnent. Mais que le monde fut plus

De libr. gentil., n. 8. Aegidius a Columna, *Regim. princ.*, 3, 2, 23 Thomas, *Polit.*, 4, l. 10 ; 5, l. 7, gg.

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse*, (G. W., 1819, XX, I, 88).

(2) Léon XIII, *Encycl. De conditione opificum* (Archiv. für Kirchenrecht, 1891, II, 238 : aequior partitio bonorum).

ou moins près de la réalisation de cet idéal, avant l'application des principes économiques modernes, telle qu'elle a lieu maintenant, dans ce temps où la force de la société était dans les membres moyens indépendants, où les états moyens s'étaient élevés à une si grande prospérité, les admirateurs de notre situation actuelle eux-mêmes ne le discuteront pas. C'est ce qui nous fait proclamer en toute confiance ce principe fort et solide sur lequel nos pères ont basé leur économie : un bonheur moyen est le meilleur (1).

6.—La concurrence universelle n'est possible que par l'introduction de limites solides.

Mais pour qu'un bonheur moyen, une possession et une acquisition suffisantes, soient assurés au plus grand nombre d'hommes possible, la concurrence doit être modérée et endiguée dans de justes limites. Nous ne rejetons assurément ni la liberté, ni la concurrence; au contraire. Nous sommes de ceux qui demandent une liberté générale et une concurrence générale, quand bien même nous n'aimons à nous servir de ces paroles dont on a tant de fois abusé ; mais nous demandons liberté et concurrence pour tous sans exception. Sans concurrence, il n'y a aucune prospérité sociale imaginable. Ou toute relation devrait cesser, ou ceux qui sont dans la nécessité tomberaient victimes de l'exploitation par la spéculation et le monopole. La concurrence est inséparable de la lutte de forces libres. Mais ce qui tient toujours les individus en activité, les pousse aux relations les uns avec les autres, c'est la perspective d'un gain probable et répondant à leurs efforts. Quand on prononce le mot concurrence, trop souvent on ne pense qu'à la lutte, et on oublie le gain. Or ce n'est pas de la concurrence, si chacun a seulement la possibilité de jeter dans le torrent son petit avoir et sa force, pour que le premier venu qui se tient sur le bord attire tout à lui. Là où chacun n'a pas la possibilité de gagner proportionnellement à sa mise de fonds, et non seulement la

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W., 1891, XX, I, 98); Cf. Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 5358 sq.

possibilité qu'a tout enfant de devenir pape ou empereur, mais une possibilité sur laquelle il peut compter, c'est une loterie, ou, ce qui est encore pis, c'est un de ces jeux de hasard dont il est dit : C'est un mauvais jeu dans lequel un seul rit et tous les autres pleurent (1) ; mais ce n'est pas de la concurrence. Si donc la concurrence doit devenir semblable à l'idée qu'en prêchent ses panégyristes, c'est-à-dire un moyen principal pour les pauvres d'améliorer leur sort, elle doit être organisée de telle sorte que tous puissent y participer avec un espoir raisonnable d'arriver à un bon résultat.

La concurrence doit donc être réglée par des lois équitables, et modérée par des barrières infranchissables. Que le principe du *laisser aller* ne puisse y être appliqué, qu'il doive être limité par des exceptions, précisément envers ceux qui ont le plus d'intérêt à l'admettre ; et qu'en ces sortes de questions, ceux qui ont l'avantage soient très souvent les moins capables de porter un jugement impartial à ce sujet, ceci personne ne peut le nier, pas même les avocats les plus zélés de la concurrence générale (2). Avec des déclamations creuses contre la violence du moyen âge, et les limitations féodales ; avec des appels commodes et répétés aux prétendues lois de la nature qui doit tout régler d'elle-même, on n'a rien dit. La plupart du temps aussi ceux qui ont toujours ces paroles sur les lèvres ne veulent rien dire non plus. Ils sont les derniers à laisser aux lois de la nature le soin de régler la concurrence. Mais ils tonnent contre le préjudice porté à la liberté, pour que, dans leur douce foi à cette dernière, ou par une crainte superstitieuse des lois de l'économie politique, les pauvres crédules et les faibles n'y fassent pas attention, persuadés que les forts et les prudents sauront bien faire

(1) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und rom. Sprachen*, I, 209, *Nr* 379.

(2) Stuart Mill, *Principles of political economy*, 5, 11, 8 (London, 1869, 575 sq.).

suivre à la nature son cours. C'est pourquoi nous devons autant que possible insister sur la limitation de la concurrence générale, au profit de ceux qui ne comprennent pas leur propre avantage, et cela malgré l'impopularité qui puisse en résulter. La liberté absolue est tout aussi impossible que l'égalité absolue. Accorder une concurrence sans limites signifie livrer sans défense, ou mal armés, des hommes entre les mains d'adversaires armés jusqu'aux dents. La société n'a donc que le choix ou de régler légalement l'usage de forces inégales, ou de laisser d'abus de la liberté, l'excès de la puissance opprimer les faibles.

Jadis c'est à peine si, dans un moment d'aveuglement, quelqu'un se risquait à parler de ceci. S'il s'en trouvait un qui osât dire un mot contre la liberté de l'industrie et du commerce, et contre les anciens corps de métier et corporations, on se moquait de lui et on le mettait au ban de la société. Depuis, on voit plus clair, parce que le cœur est plus froid et les poches plus vides. Quand une source vient à ne plus donner d'eau, c'est alors qu'on l'apprécie. Quand on a jeté un objet par la fenêtre, on va ensuite le chercher dans les épluchures. C'est ce que l'italien dit d'une manière pittoresque : « Plus d'un n'a pas touché au rôti, qui maintenant serait content d'en sentir le fumet (1). Quand même on n'a pas le courage de le dire ouvertement, on voit néanmoins de plus en plus que les limites étaient un rempart pour l'ordre public, et en même temps un excellent moyen pour favoriser la prospérité générale. Elles protégeaient d'abord contre les dangers de l'exploitation ceux qui achetaient et qui donnaient du travail. Elles protégeaient secondement la société contre la défiance générale publique, qui aujourd'hui nous est presque imposée comme un devoir. Elles protégeaient troisièmement le travail et la marchandise de l'altération que les maux cités à l'ins-

(1) Düringsfeld, *loc. cit.*, II, 296, *Nr.* 528.

tant entraînent toujours après eux. Mais le plus important, est qu'elles protégeaient les petits, rendaient possible la concurrence générale pour les ouvriers, pour ceux qui cherchaient du travail, et pour ceux qui en donnaient, non une concurrence directe, immédiate de tous contre tous, car celle-ci n'existe pas, mais une concurrence indirecte, négociée et protégée par l'organisation des conditions et des classes. Voilà ce qu'on pouvait appeler concurrence. Mais ce qu'on décore maintenant de ce nom, c'est un grandiose brouhaha de marché, où les petits et les faibles ne sont pas seulement durement lésés par les acheteurs, les patrons, et par eux-mêmes réciproquement; mais où ils doivent nécessairement être lésés. Voilà ce qu'il faut bien considérer pour ne pas porter un jugement trop dur contre les individus. Il est certain que désormais dans ce pêle-mêle général, il ne reste presque plus d'autre choix que de se laisser opprimer et pousser soi-même, ou de pousser et d'opprimer tant qu'on peut. Aussi est-il vrai que sous ce rapport, la situation publique et les lois qu'elle a créées sont plus mauvaises que les hommes, et que la plupart des péchés sociaux sont beaucoup plus grands que les péchés personnels. Car même ceux qui ne le voudraient pas, sont maintenant forcés d'user de violence par suite de la suppression de toutes limites, pour ne pas succomber eux-mêmes à la violence.

Il faut rendre à la société cette quadruple sécurité. Mais ce n'est possible que si la concurrence est restreinte à des limites justes et fixées par la loi (1). Or

7. — L'organisation sociale n'existe que par la forme corporative et la constitution des classes.

(1) Il n'y a que quelques théologiens, de très grand nom, c'est vrai (Navarrus, *Enchiridion*, 23, 81. — De Lugo, *De jure et just.* d. 26, 50), qui sans doute par excès de sollicitude envers la conscience de ceux qui n'en ont pas, se sont prononcés là contre. Comme on transgresse souvent de telles lois, ils croient que ce serait augmenter le nombre des péchés. Mais parce qu'il y en a quelques-uns, qui, même sans limites légales, entassent les péchés les uns sur les autres, on ne doit pourtant pas livrer les pauvres et les petits à tous les voleurs de grands chemins et à tous les flibustiers. Il est beau et honorable que les théologiens représentent toujours les principes les plus doux ; mais ils ne doivent pas aller jusqu'à porter préjudice

personne ne peut douter que ces limites resteront à l'état de souhait vain et pieux, tant qu'on n'aura pas établi une nouvelle organisation dans les classes, non une organisation quelconque, mais une organisation solide et protégée par la loi. En cela seulement les limites de la concurrence ont du sens, de l'utilité et des chances de succès. Sans cela, elles n'aboutiraient qu'aux plus grands désavantages des relations et du travail. Elles feraient des petits des esclaves, des forts de purs monopoleurs et de la société un vrai système de castes. Si le libéralisme est rebelle à toute organisation de classes, c'en est fait de la société ; et s'il lutte avec un tel effroi contre les limitations de la vie industrielle et de la vie de relations de telle sorte, dirait-on, qu'il n'existe plus rien en dehors de la liberté d'usure pour laquelle il déploie un zèle remarquable, il a sans doute raison à son point de vue ; seulement il tourne dans un cercle qu'il s'est créé lui-même, un cercle semblable à une roue de moulin ou à un cercle de fantômes. Car la concurrence sans limites ne fait qu'un avec la dissolution des classes professionnelles. Tant que des corporations indépendantes ne seront pas introduites dans la société, pour en former la moelle et le squelette, on ne pourra opposer une digue sûre à l'exploitation des petits. C'est pourquoi toutes ces belles paroles de protection du faible, de réglementation de la concurrence et de la solidarité, sont de vaines paroles avec lesquelles on aboutit, comme on le sait, à très peu de choses chez ceux qui ont besoin de travailler pour gagner leur vie, ou plutôt des paroles qui n'ont pas de sens, si elles ne sont pas comprises d'une contexture tout à fait concrète, et d'une organisation des classes. C'est seulement de cette manière que le travail et la marchandise, l'ouvrier et le public, l'offre et la demande, que la partie de beaucoup la plus considérable de la société, pourra être en sécurité contre

à la généralité. Il n'y a pas de doute que ceci s'applique aussi à leur conduite dans la question de l'usure.

l'exploitation en règle conçue d'après un plan déterminé. Nous admettons qu'avec cela tout malaise ne sera pas encore évité, beaucoup s'en faut. Contre l'injustice de l'individu dans les cas particuliers, il n'y a point de protection générale, sinon la disposition intérieure d'un cœur droit qui, dans toutes les situations critiques, a devant les yeux le témoin et le juge éternel, et fait passer la paix de la conscience avant tous les avantages. Et si la peur que les lois extérieures seront à leur tour transgressées était un motif d'abolir les lois elles-mêmes, alors Dieu le Seigneur aurait pu s'épargner la peine de faire les dix commandements, et Jésus-Christ notre Rédempteur l'Evangile.

On pourrait croire qu'aujourd'hui, un simple regard jeté sur la question sociale suffirait pour faire comprendre la nécessité des corporations et des classes. La société ne peut plus ni continuer de vivre, ni agir dans cet état de morcellement, de désagrégation panthéistique où l'a jetée le libéralisme. Elle ressemble à un tas de sable. Des associations d'individus, poursuivant des fins communes, sont absolument nécessaires. Si elles ne se forment pas par voie naturelle, elles se feront par des voies contraires à la nature ; si les moyens historiques et légitimes ne suffisent pas, il reste la voie de l'arbitraire et de la violence ; si elles ne répondent pas à l'idée organique de la communauté humaine, elles répondront à sa conception matérialiste.

Bref, le spectre redoutable de la démocratie sociale n'est autre chose que la suite nécessaire de la suppression de la constitution des classes. Il semble qu'on entende une description prophétique de notre situation, quand Aristote dit que la dissolution de toutes les classes et de toutes les différences, que l'égalisation parfaite, peuvent être bonnes pour l'esprit d'hostilité, mais jamais pour le maintien de l'ordre dans la situation sociale (1). Il ne faut pas non plus penser que le danger

(1) Aristot., *Pol.*, 2, 1 (2), 4.

de la guerre sociale générale puisse être conjuré, si la nature des conditions n'est pas renouvelée par une transformation qui réponde à l'histoire, à la nature de la société et aux besoins des temps modernes (1). De prétendues associations libres, de petites sociétés, peuvent peut-être amener l'union dans certains milieux, pour un temps plus ou moins long, et avoir même une utilité importante ; mais elles ne sauraient tenir longtemps en face de cette absence générale de limites, et encore bien moins apporter un remède à toute la société, et une protection à la misère des faibles. Car il est bien clair qu'il s'agit ici non seulement d'intérêts de droit privé, mais plutôt d'intérêts sociaux. De même que la force du corps résulte de son ossature, de même la force de l'organisme social dépend de l'immutabilité d'une structure corporative fortement membrée. Donc, plus le libéralisme, cette triste école de l'individualisme égoïste, dévoile sa faiblesse, plus le cœur bat pour le grand tout, plus devient général le cri qu'il faut rétablir les sociétés corporatives et les classes professionnelles.

En Autriche et en Allemagne, après de longues années de luttes, on en est arrivé au point que l'opinion publique commence peu à peu à le comprendre. En France, l'ancienne école tient encore ferme, et se refuse à comprendre ce qui devient un besoin pour nous ; néanmoins là aussi, l'amour pour le bien augmente. L'enthousiasme avec lequel la magnifique assemblée des 12 et 13 décembre 1891 proclama à Romans l'ancienne constitution du Dauphiné, la liberté des provinces, comme les bases de la constitution sociale future, autorise aux plus belles espérances. Ce qu'il y a de plus consolant c'est que Léon XIII a élevé énergiquement la voix en faveur de cette importante idée. Dans l'encyclique du 28 décembre 1878, il avait déjà indiqué la

(1) Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, V, 231.

forme corporative de la société comme une disposition naturelle et divine (1). Dans celle sur la *question sociale*, il est tout clair qu'il insiste encore plus vivement sur ce point (2).

Puissent donc cesser ces plaintes suspectes sur les limites et sur les organisations. La liberté est un bien très élevé, mais difficile à atteindre, et c'est justement ce qu'on oublie. Personne ne la respecte plus, parce que personne ne sait plus que toutes les puissances du monde ne peuvent la donner, et que c'est à chacun de l'acquérir pour sa propre personne. Depuis qu'on pense en pouvoir faire présent à chaque nouveau-né, comme jadis on lui donnait un souvenir de son baptême, les enfants eux aussi se croient déjà libres de la véritable liberté, quand ils ont échappé à leur père ou à leur instituteur par la porte ouverte, et gagné la rue. Quelles pitoyables idées de liberté ! Que penser de ces phrases : « Notre temps ne veut plus de l'ancienne mise en tutelle ; nous pouvons faire ce que bon nous semble ; que personne, s'il tient à son honneur, ne cherche à nous indiquer la route ? » On peut pardonner de telles paroles à des enfants. Quelle idée en effet pourraient-ils avoir de la liberté et de sa valeur, s'ils n'ont jamais rien fait pour la conquérir ? Mais que les hommes faits ne comprennent par liberté que la permission de faire ce qui leur plaît, voilà qui donne lieu à de tristes réflexions.

Puissent donc ceux qui ont constamment le mot de liberté sur les lèvres, essayer une bonne fois de l'acquérir honnêtement, et il n'y a pas de doute, qu'à ce moment là même, ils diront cette parole avec des sentiments tout autres. Ils la prononceront comme prononce le mot de vie celui qui a échappé à une mort imminente.

Alors, au lieu de trouver mal que ce grand bien soit entouré de remparts protecteurs, ils s'en applaudiront.

(1) Léon XIII, *Encycl.*, *Quod apostolici muneris* (Freib., 1881, 39).

(2) Léon XIII, *Encycl.*, *Rerum novarum* (Archiv. für. Kirchenrecht, 1891, II, 240).

Celui qui voit une injure personnelle dans les décisions juridiques portées à cause du bien commun ; celui qui croit qu'on viole ses droits quand on garantit par la loi les droits de tous ; celui qui se regarde comme déshonoré quand on lui accorde l'usage de la liberté, à condition qu'il donne une caution pour sa science, sa puissance, sa volonté, et pour le dommage présumé qu'on a peine à éviter, vu la faiblesse humaine, celui-là n'est ni digne ni capable de liberté. Dans les limites que le droit lui impose, l'homme libre ne voit aucun obstacle à ce qui est juste ; mais il y voit plutôt, dirait-on, un rempart contre l'injustice, supposé que les lois ne soient pas seulement données, mais qu'elles soient aussi maintenues et exécutées par une forte main.

8.— Solidarité dans la vie sociale.

Mais plus l'ordre social chrétien, ou pour parler plus justement, l'ordre social naturel, protège les droits des individus envers la totalité, plus il demande énergiquement que tous sans exception reconnaissent et observent leurs obligations sociales envers l'ensemble. Comme nous l'avons déjà dit si souvent, la société repose sur la loi divine et sur la loi naturelle, de telle sorte que personne n'a le droit de vivre pour soi seul, mais que chacun, avec sa personne et avec tout ce que Dieu lui a donné, est tributaire de la totalité. Personne n'a de droits dont lui seul puisse tirer profit. Ce que quelqu'un possède en plus de ce qui lui est nécessaire, en biens ou en forces, il l'a pour en faire bénéficier le tout. L'abondance de l'un doit faire compensation à la disette de l'autre (1). Dieu n'a pas seulement voulu que l'indigent fût pauvre en biens temporels, afin qu'il travaillât pour lui, mais aussi afin qu'il se sentît poussé à employer le surplus de ses forces à produire des fruits dont l'ensemble bénéficierait. Et l'abondance des biens terrestres est donnée au riche, afin de compenser l'insuffisance de ses forces, en occupant ceux qui sans cela n'auraient

(1) II Cor., VIII, 14 ; IX, 10 sq.

pas de champ de travail, et afin d'être obligé de rendre sa propriété profitable à la totalité (1).

Dieu a mis de l'ordre dans l'inégalité parmi les hommes pour que le sentiment de la solidarité et de la dépendance mutuelle ne se perdît pas (2). Cet état n'est pas comme les socialistes voudraient nous le faire croire, la suite d'une fausse organisation de la société humaine ; mais c'est une loi naturelle que Dieu a créée pour que, malgré l'égoïsme et la paresse des hommes, la société soit unie d'une manière indestructible. Donc, jamais ils ne réussiront à créer un état futur dans lequel n'existeront pas l'inégalité des forces, le partage inégal des biens, et la séparation du capital et du travail. Car ici, nous sommes en face non d'une institution humaine, mais d'un état de choses naturel, non d'une injustice, mais d'une disposition miséricordieuse.

Que l'injustice humaine abuse aussi de celle-ci et l'exploite jusqu'à produire un malheur public, personne ne le niera. Nous venons de dire que cette situation si disproportionnée entre la possession gigantesque dont quelques individus ne savent que faire, et la détresse complète de la plupart des autres, sont contraires à la nature et à la volonté de Dieu ; mais ceci ne concerne pas l'inégalité comme telle. Non seulement celle-ci n'est pas un mal pour la société ; mais elle est un bien. Si parmi les hommes, il n'y en avait pas de riches en biens temporels ; s'il n'y en avait pas dont la maladresse et l'abondance de besoins requièrent de nombreux services étrangers ; s'il n'y en avait pas de pauvres en possessions terrestres, qui soient heureusement doués de forces physiques, et la plupart du temps aussi de forces

(1) Leo Magn., *Sermo* 4, *de jejunio sept. mensis*, c. 6. Aug., *Sermo* 239, 4, 5. Eusebius Gallic, *ad monachos*, *hom.*, 10 (Bibl. Lugdun. VI, 665 g. Cæsarius Arelat., *Sermo* 63 (3, 4), *Opp. S. August. append.*, V, 430. Cf. Bibl. Lugd., VIII, 820). Caesar. Arel., *Sermo*, 97, 2 (*Opp. S. August.*, V, 512. Bibl. Lugd., VIII, 842). Chrysost., *In Ephes. hom.*, 2, 3.

(2) Chrysost., *De Anna sermo* 5, 3.

intellectuelles, il serait difficile d'imaginer une vie sociale et une véritable unité parmi les hommes (1). Mais ce besoin de secours qui est nécessaire à tous, aux grands et aux riches les premiers, les avertit que malgré toutes les différences extérieures, ils sont égaux, que tous ont besoin les uns des autres, que tous sont obligés de se donner la main mutuellement, au profit du tout.

Tel est le principe de la solidarité sur lequel la société a été bâtie par Dieu. Tous ont des obligations réciproques et la totalité elle-même doit répondre pour tous ses membres. Le fait d'une solidarité naturelle obligatoire et universelle est, à n'en pas douter, une création de l'esprit chrétien. Si quelqu'un se trouvait choqué de cette affirmation énoncée plus haut, que le Christianisme a suscité la société à la vie, il lui faudrait prouver qu'un véritable représentant des vraies idées de l'antiquité a soupçonné la solidarité entre les hommes. Et sa tentative serait vaine. Ce n'est que dans les derniers temps du paganisme, lorsque les influences du Judaïsme et du Christianisme eurent porté chez lui quantité d'idées étrangères, qu'on rencontre les premières traces de semblables vues (2). Considérer tous les étrangers comme des ennemis-nés, et tous ceux qui étaient destinés au travail et à la servitude comme des moitiés d'hommes, des esclaves-nés, voilà ce qui convient au paganisme (3). Mais se considérer soi-même comme le serviteur et le débiteur obligé de tous, cela n'était venu à l'idée de personne avant que le Fils de Dieu (4) se soit fait homme. Avant la prédication de l'Evangile par l'Apôtre des Gentils (5), aucun maître n'avait cherché à inculquer ces principes au cœur de ses disciples. Qu'on ne ravisse pas à notre foi la gloire d'avoir été marquée la première du

(1) Chrysost, *De Anna sermo* 5, 3.
(2) VI vol., conf. II, 12. — (3) V. *infra*, Conf. XXVIII, 2.
(4) Matth., XX, 28. — Marc., X, 45.
(5) Rom., IX, 14. I Cor. IX, 19, 22 ; X, 33.

signe de la catholicité, dans toute la force du terme. Le paganisme connaissait aussi les obligations de l'individu envers l'état auquel il appartenait ; mais entendre parler des obligations de l'état envers l'individu, auquel il réclamait pourtant de si grands sacrifices, eût été considéré par les anciens comme un crime de haute trahison. La foi aux obligations de tous envers tous dut leur paraître une prétention aussi insensée et aussi fâcheuse, que celle de plier le genou devant la croix. Aujourd'hui, nous avons nos obligations envers la totalité; mais la totalité elle aussi est obligée devant Dieu, à prendre soin de tous ceux qui lui sont confiés (1). Mais nous en avons déjà parlé précédemment. Ici il s'agit des devoirs envers nos semblables, devoirs dont personne n'est exclu. Ce n'est pas seulement un beau conseil philosophique, mais c'est une grave obligation religieuse. Si nous ne rendons service qu'à nos parents ou aux hommes de notre condition, nous sommes encore bien loin du sommet de la vie chrétienne. Les païens eux aussi agissaient de même (2), et si quelqu'un croit que sa puissance ou sa possession le place si haut, qu'il n'ait plus besoin de se considérer comme le serviteur de son prochain, c'est précisément pour lui qu'il a été dit : Plus quelqu'un est élevé en dignité, plus il doit servir les autres (3). Dans ce cas, chacun a, pour sa possession et pour son droit, une limite dans le droit du prochain et dans la fin de l'ensemble, qu'il soit de haute ou de basse condition, peu importe.

Que le principe de la concurrence générale libre, du *laisser aller*, de la prospérité générale, ne s'accorde pas avec ceci, c'est de toute évidence. Mais il faut dire aussi que ces principes ne proviennent pas de la conception chrétienne du droit. Dans le Christianisme, on ne peut jamais dire : Laissez-les faire, laissez-les aller. Qu'ils

(1) Rom., XIII, 4, — (2) Matth., V, 47.
(3) Matth., XX, 26 ; XXIII, 11 ; Marc., IX, 34 ; X, 43 ; Luc., XXII, 26.

fassent ce qu'ils pourront. Ni eux ni nous n'avons besoin d'avoir des égards pour d'autres. Ainsi parle l'ancien droit païen (1). Le droit romain ne connaît que la puissance subjective, et la puissance propre comme la base de toute légitimité de droit. C'est pourquoi le droit et la possession se présentent toujours à lui au point de vue de l'exploitation. Pour lui, le droit c'est la force (2). D'après cela, la propriété et la puissance sont donc la domination absolue (3), pour laquelle il n'y a d'autres limites qu'une puissance encore plus forte (4) : la loi de l'état. Et celui-ci non plus ne prescrit pas certaines limites au droit propre, et certains égards envers le prochain, pour la raison que l'individu a une limite dans le droit équivalent de ses semblables ; — car la façon païenne d'envisager le droit n'en reconnaît pas, — mais par intérêt extérieur de droit public, afin que la tranquillité et l'ordre général ne soient pas troublés (5). Tant qu'il n'y a pas violation des limites du droit public, chacun peut s'étendre sur son terrain de droit privé, et faire sentir à tous sa puissance dans la mesure où cela lui plaît ; pour cela, il n'a qu'à faire usage de son droit écrit (6).

Par malheur, cet impitoyable droit païen est redevenu le principe dominant de la société moderne. Le principe favori du libéralisme : laissez faire, laissez passer ; la prétendue loi naturelle de la concurrence générale signifie-t-elle autre chose ? On ne peut faire autrement que d'avouer que ceci a été la cause des maux de notre vie sociale. Chacun ne parle que de son droit ; de là vient

(1) *Dig.*, 8, 2, l. 9 ; 39, 2, l. 26 — *Cod.*, 3, 34, l. 8, l. 9. Cf. Gœschen, *Vorlesung uber das Civilrecht*, II, I, 24. Sintenis, *Civilrecht* (1), I, 234.

(2) Lange, *Rœm. Alterthümer* (3), I, 64 sq., 152 sq. Ihering, *Geist des rœm. Rechtes* (3), I, 110 sq.

(3) Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, II, 28.

(4) Schmidt, *Der principielle Unterschied des rœm. und german. Rechtes*, I, 217 sq., 223, 227, 236 sq.

(5) Rein, *Privatrecht und Civilprocess der Rœmer*, 204 sq. Ihering, *Zweck in Recht*, I, 514 sq.

(6) Rœder, *Grundgedanken und Bedeutung des rœm. und german. Rechtes*, 122 sq.

que personne n'a plus de droit, que personne ne maintient ni ne conserve le droit, et que le droit a pour ainsi dire disparu de la société. Les anciens avaient un petit proverbe qui peut bien nous indiquer comment ils jugeraient notre situation. *Cuique suum*, disaient-ils : à chacun ce qui lui revient, et le diable n'aura rien (1). Mais nos oreilles sont devenues si délicates qu'une parole aussi juste nous fait mal à entendre. Nous ne voulons donc pas tirer la conclusion où tout ira si chacun, comme c'en est maintenant l'usage, pense uniquement à soi.

Où vont donc ces progrès et ces conquêtes immenses ? Nous entendons toujours parler de millions et de milliards, et pourtant toutes nos poches sont vides. Quant aux poches de la grande société, de l'état, il ne faut pas en parler. Qui possède les millions ? Les anciens nous l'auraient dit sans détour. Ce n'est pas en vain qu'il a été prophétisé : « Vous avez semé beaucoup et vous avez peu recueilli, vous avez mangé et vous n'avez point été rassasiés, vous avez bu et votre soif n'a point été étanchée, vous vous êtes couverts d'habits et vous n'avez point été échauffés, et celui qui a ramassé de l'argent l'a mis dans un sac percé. Appliquez vos cœurs à considérer vos voies (2) ». Oui prenez bien à cœur, nous auraient-ils dit, qu'il ne peut y avoir de prospérité générale ou individuelle, là où la solidarité a disparu, où l'égoïsme est devenu le ressort de l'action jusqu'à chasser le droit. L'égoïsme est le destructeur de l'utilité générale (3) et encore davantage de l'utilité propre, car jamais l'injuste ne deviendra juste (4). L'égoïsme est toujours châtié, aussi bien chez les individus que chez les nations (5).

(1) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprach.*, I, 433, *Nr*. 816.
(2) Agg., I, 6, 7.
(3) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 487 (9, 27).
(4) *Ibid.*, 3 (1, 39).
(5) Carey, *Lehrbuch des Volkswirthschaft* (2), 14, 2, p. 194.

9. — La question sociale n'est pas difficile à résoudre.

En définitive, nous en arrivons toujours à ceci, que toutes les prétendues institutions économiques de la société ne sont que l'expression de vérités morales plus profondes ou d'erreurs, et que ce n'est pas avec des lois économiques qu'on sauvera la société, si ces lois ne reposent pas sur une base religieuse, c'est-à-dire si elles ne sont pas disposées d'après les préceptes de la loi morale, en d'autres termes, de la loi naturelle et de la loi chrétienne.

C'est pourquoi nous ne voyons pas bien pourquoi l'on considère souvent la question sociale comme une énigme insoluble. Nous ne nions pas qu'en pratique, il est difficile de prendre les véritables moyens pour sortir du labyrinthe dans lequel nous nous sommes égarés en fuyant le christianisme. Mais en ce qui concerne les principes généraux, ceux-ci sont si évidents et si clairs pour quiconque veut les chercher, qu'il n'a qu'à les prendre. La question sociale serait résolue à l'instant, si la société tout entière prononçait sincèrement la parole du psaume : « Votre parole, Seigneur, est une lampe qui éclaire mes pieds, et une lumière qui me fait voir les sentiers où je dois marcher (1) ».

(1) Psalm. CXVIII, 105.

VINGT-ET-UNIÈME CONFÉRENCE

LA SOCIÉTÉ CIVILE ET L'ÉTAT.

1. Oppression de la société ancienne et moderne par l'excès de puissance de l'état. — 2. Vues du moyen âge sur les rapports de la société et de l'état. — 3. Histoire de la dissolution du corps social par l'état. — 4. La confusion de l'état et de la société est un mal pour les lois et pour les institutions sociales. — 5. Elle est aussi un mal pour l'administration de l'état et de la société. — 6. Le socialisme d'état est une source féconde pour la révolution. — 7. Il mine la conscience du droit et la foi au droit. — 8. L'individu n'est pas lié à l'état directement et sous tous les rapports. — 9. La formation de l'organisation sociale civile est la cause de la liberté juridique et de l'ordre naturel des choses. — 10. Dépendance de l'état et de la société ; le droit de l'état en face de la société civile.

1. — Oppression de la société ancienne et moderne par l'excès de puissance de l'état.

Les raisons pour lesquelles il existait un certain ordre économique dans l'antiquité, mais pas de société civile, celle-ci n'étant pas même possible, n'étaient pas seulement des raisons de droit privé, mais la plupart du temps des raisons de droit d'état. L'état antique avait quelque chose du Moloch, pour ne pas dire tout ; ce qu'il saisissait avec ses mains de fer, lui appartenait corps et âme. A cette époque, l'humanité n'avait pas plus l'idée que le désir d'une impulsion indépendante quelconque, qui ne lui fût pas entièrement soumise. Le retour des temps modernes à l'esprit du paganisme ancien a, sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres, ramené la situation d'autrefois. Personne ne s'en étonnera. Les mêmes causes doivent produire les mêmes effets. Si l'esprit non chrétien de l'antiquité a élevé l'état au Tout-Dieu terrestre qui ne tolérait rien à côté et en dehors de lui, l'esprit anti-chrétien des temps modernes devait conduire à l'Etat-Dieu panthéiste, qui considère comme un crime la seule pensée que les hommes puissent res-

6

pirer ensemble sans sa permission expresse, et sans sa conduite immédiate.

Jusqu'où va cet exclusivisme, nous le savons par cette question que nous rencontrons partout, en cherchant quelle est la nature de la société moderne. Y a-t-il une société? Curieuse question. Les tuiles sur les toits, les pierres dans les murailles ne parlent plus que de la question sociale ; et on met en doute qu'il y ait un corps social sur lequel la maladie puisse avoir prise. On discute avec violence pour savoir si l'état a le droit et le devoir de dire aussi son mot dans les choses sociales, et on soutient l'opinion que chaque société, qui mérite ce nom, n'est pas autre chose que l'état lui-même. Tous les journaux, tous les catalogues, tous les congrès, toutes les représentations nationales, nous rappellent, jusqu'à nous en fatiguer, les mots de *question sociale* et de *socialisme*. Et les chefs d'état, et les maîtres du droit d'état gardent froids et impassibles leur vieille profession de foi rabâchée tantôt depuis quatre siècles, et qui est celle-ci : Il n'y a pas de société qui ne soit pas l'état lui-même (1). Ils fabriquent des lois contre les socialistes ; ils veulent, comme on dit, saisir le taureau par les cornes ; ils prennent eux-mêmes en main la solution de la question sociale, et ils nient la société.

Ceci nous montre jusqu'où va la monstrueuse idée de la toute-puissance de l'état. Ces esprits ne voient ni une histoire vieille bientôt de deux mille ans, ni une réalité qui menace ruine à chaque instant. Pour eux, l'état est dans l'acception du mot la plus stricte, l'absolu Tout-Un. Une association formée en dehors de lui, qu'il ne reconnaît pas expressément, et à laquelle il n'a pas tout d'abord donné le caractère de société, est à son point de vue non seulement en contradiction avec la loi ; mais elle est une pure impossibilité (2). Si cette tendance persiste, il nous faudra à l'avenir baptiser les

(1) Zœpfl, *Grundsaetze d. gem. deutsch. Staatsrechts* (5), § 9, 5, I, 16.
(2) *Ibid.*, § 8, 1, I, 13.

enfants avec ce Credo qu'il n'y a pas de droit, pas de propriété, pas d'existence, sinon par l'état. D'après elle, tout droit découle de la volonté de l'état ; il est une faveur gracieuse de son bon plaisir. Avec cela, il ne peut être question d'un droit éternel. L'état n'autorise jamais cette école d'une manière absolue ; mais les égards qu'il a pour sa conservation, briseront bientôt tout droit (1). Si c'est vrai, il n'y a rien à objecter contre cet enseignement que seule, la volonté de l'état détermine ce qui est permis et ce qui est défendu, ce qui est honnête et immoral, ce que chacun doit garder et abandonner de sa liberté primitive (2). Il va sans dire alors que l'état est aussi le possesseur suprême, unique, absolu, irresponsable de toute propriété sociale (3) ; d'ailleurs le monde n'en reconnaîtra bientôt pas d'autre. Tels sont les représentants logiques de l'absolutisme d'état moderne. Mais supposé qu'il y en ait qui ne veuillent pas comprendre une pareille chose, l'état, disent-ils, a, comme représentant suprême de la raison, le droit et le devoir de les y contraindre par la violence (4).

2. — Vues du moyen âge sur les rapports de la société et de l'état.

Que s'est-il donc passé dans les esprits, pour que de telles vues soient devenues possibles ? Sans doute on ne peut nier qu'elles soient des conséquences presque nécessaires, quand sont une fois admis les principes du droit public ancien et moderne. Ce qui leur résiste en nous, c'est un reste de façon de penser naturelle et chrétienne. Au moyen âge, on aurait certainement condamné à porter un chien, un docteur qui eut osé traiter publiquement de semblables questions. A cette époque, on commençait par dire : Il ne faut jamais compter sur autrui, mais

(1) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 316, 543, 647, 670.

(2) Pufendorf, *Jus nat.*, 1, 2, 6. Cf. Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 313.

(3) Samter, *Das Eigenthum in seiner social. Bedeutung*, 302 sq., 393.

(4) Alex. Lips bei Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 992. Lasson, *Rechtsphilosophie*, 319.

on ne manquait pas non plus de sentiment pour la communauté ni d'obéissance. Car, disait-on, aucun gouvernement ne peut tenir là où il n'y a point d'obéissance (1). On disait encore: l'utilité commune passe avant l'utilité privée (2) ; mais il ne venait à l'idée de personne d'abandonner le droit propre à l'ensemble. On pourrait presque dire que, dans ce temps là, les hommes étaient nés avec trois idées qu'ils portaient dans toute la vie publique, et sans lesquelles ils ne pouvaient se figurer une action sociale. Tout d'abord ils disaient : quand il s'agit de former une communauté quelconque l'individu doit y participer avec toute sa force indépendante. C'est seulement de cette manière qu'un tout peut en résulter. Si on voulait faire quelque chose sans eux, ils avaient vite fait de dire : Rien au-dessus de nous sans nous. Nous ne coopérons pas à ce pour quoi nous ne sommes pas consultés (3). D'où il résultait secondement que, d'après leurs idées, le droit de s'unir librement, était inséparable de la liberté complète (4). Il en résultait troisièmement que l'indépendance de toutes les associations, plus ou moins grandes, qu'on résume sous le nom de société civile, et leur indépendance du grand tout, de l'état, était une chose qui se comprenait d'elle-même. C'est la commune qui contribue à former la propriété de l'empereur (5), disait-on. Notre conception actuelle que la commune découle de l'état, et ne vit que par lui, leur était incompréhensible,

Maintenant, nous savons très bien que cette manière de penser et de vivre avait aussi son mauvais côté. Où l'enseignement d'état antique péchait par excès, celui du moyen âge péchait par défaut. Là, les membres moyens n'avaient aucune importance ; ici ils en avaient trop ; là l'ensemble était tout, ici il avait trop peu de valeur.

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 496 (9, 58).
(2) *Ibid.*, 487 (9, 23). — (3) *Ibid.*, 498 (9, 101, 102).
(4) Eichhorn, *Deutsche Staats und Rechtsgeschichte* (5), II, 598 sq. — Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, I, 459.
(5) Graf und Dietherr, *loc. cit.*, 497 (9, 21).

C'est pourquoi nous ne blâmons pas que dans le droit public, on en soit revenu au principe de l'ancienne doctrine d'état. Quant au droit privé, nous avons déjà eu l'occasion d'en parler. Il était certainement permis, et même nécessaire d'améliorer la faiblesse de l'état au moyen âge, en lui ajoutant quelque chose de l'ancien. Mais l'amélioration qui eut lieu ressemble plutôt à une extirpation qu'à un greffage.

3.—Histoire de la dissolution du corps social par l'état.

Il semble en effet qu'on ait voulu se venger sur la société du moyen âge pour ses fautes envers l'état, de telle façon qu'il lui fût à tout jamais impossible de se tenir debout en face de lui. Quand même c'est un état chétif misérable, il doit devenir tout en tout. Pour ce qui est soumis à l'état, — car à côté de lui, il n'y a plus rien, — tout cela devient une masse d'atomes sans cohésion, sans droit, sans valeur. Ce n'est qu'en les serrant ensemble avec des crampons de fer, qu'ils ont quelque valeur. Leur faut-il un nom? c'est lui qui le leur donne. Une action de leur part doit-elle avoir des suites juridiques? Il leur faut montrer ses cachets et sa permission. Quelques-uns de ces atomes veulent-ils se juxtaposer d'une façon plus étroite, ne serait-ce que pour fabriquer des bonnets de nuit et du pain d'épice? Il leur faut présenter leurs statuts à l'état, lui faire constater le secret de leur commerce et leurs moyens d'exploitation ; puis, ils pourront tenter la fortune après son autorisation et sous sa bénédiction. Sans cela, ils forment une association illégale, rebelle, dangereuse pour l'état (1), et commettent un crime contre sa sécurité, un crime qui étant un crime de haute trahison et presque un sacrilège, est digne de mort (2).

Partant de ces hypothèses, les homme d'état, les jurisconsultes, les publicistes rivalisèrent de zèle à l'époque de la Réforme, et encore davantage au moment de

(1) Collegia illicita (Rein, *Criminalrecht der Rœmer*, 824 sq.)

(2) Majestas imminuta : Pauly, *Real. Encykl.*, IV, 1451 sq. Proximum sacrilegio: *Dig.*, 48, 4, l. 1. Cf. Livius, II, 28; XXV, 4.

la guerre de Trente-Ans, pour détruire les derniers vestiges de l'ancienne société civile. Ils n'avaient que deux buts devant les yeux, chercher où il fallait encore faire disparaître le mouvement d'indépendance économique et sociale, et où il y avait encore une goutte de sang à pressurer dans le cadavre épuisé. Les titres des ouvrages, qui parurent sur la question à cette époque, nous instruisent déjà plus que suffisamment. Ainsi, l'un est intitulé : *L'art de régner chez un prince, ou Mine d'or inépuisable*, un autre s'appelle : *Christianus Teutophilus, ou Mine d'or découverte dans l'accise*, c'est-à-dire compte rendu court mais profond de l'accise, disant que celle-ci est la taxe la plus riche, la plus polie et la meilleure marché, qu'elle est même tout à fait nécessaire, et digne par conséquent d'un double honneur. Avis à toutes les autorités de la propager et d'en peupler le pays Le contenu répondait au titre. Il n'y eut d'abord que 125 choses qui appartinrent à l'état comme *régales* ; bientôt ce fut 208, et finalement elles s'élevèrent à 413. On déclarait propriété exclusive de l'état, les choses les plus bizarres : chasse, peaux, pêche, huile, eau-de-vie, sel, brosses, bière, potasse, soufre, titres de noblesse, brevets d'officiers, places de fonctionnaires, neige, chiffons, et on les vendait pour son compte au plus offrant, absolument comme aux jours de Vespasien et de Justinien. Personne ne s'inquiétait de ce qui restait au peuple, pour équilibrer les charges qui augmentaient toujours de plus en plus. D'ailleurs la réponse eut été difficile.

Cette manière de résoudre la question sociale est radicale, on ne peut le nier. Pour guérir la société, on l'anéantit. Selon la méthode du docteur Eisenbart, on coupe pieds et mains au malade, et là où c'est nécessaire, on lui enlève le cœur. Il est alors bien obligé de se calmer.

Il faut bien saisir la violence de tous ces procédés qu'on ne peut comparer qu'à la vivisection, pour com-

prendre comment la société a pu s'égarer dans la pensée de croire, que c'étaient les mesures de violence, qui amélioraient le mieux la situation du monde. C'est exactement ce qu'a fait, toutefois avec plus de célérité, la Révolution française dans la folle nuit du 4 août 1789, et par la loi du 14 juin 1791. C'est exactement aussi ce que le socialisme pense faire plus vite et plus radicalement. L'état absolu a inventé la recette ; des gens plus audacieux se chargeront de l'appliquer. Comme nous nous en sommes déjà convaincus autrefois, l'absolutisme d'état a préparé le terrain au socialisme sous bien des rapports. Mais ce dont celui-ci lui doit être le plus reconnaissant, c'est la fusion de l'état et de la société civile. C'est en cela précisément que consiste la nature du socialisme ; et c'est ce qui lui donne sa force. Si l'état absolu n'avait pas tracé la voie d'une façon si opiniâtre ; s'il n'avait pas anéanti par son activité, et par les idées qu'il favorisait toute intelligence pour la nature et pour la tâche de la société civile, la Révolution et le socialisme n'avaient pas un jeu si facile. L'état absolu a poursuivi lentement mais sûrement son œuvre, qui est la dissolution du corps social. L'état et toujours l'état, telle fut l'unique idée qui domina de plus en plus la vie publique et les esprits. Les classes, les corporations, les associations libres tombèrent par morceaux, et leurs débris s'ossifièrent pour devenir une momie pitoyable.

On se moque ordinairement de la physionomie lamentable de l'organisation des communes allemandes après la guerre de Trente-Ans ; mais on agirait plus justement si on la déplorait avec amertume. Après que la Prusse eut donné l'exemple sous Frédéric II ; après qu'on eut enlevé aux villes leur droit propre de se gouverner, et même la police ; après qu'on eût déclaré leur fortune comme biens d'état, et qu'on les eût mises sous la tutelle gênante de ses fonctionnaires ; après que tout leur eût été enlevé, sauf la permission des kermesses

de baptême, la libération des apprentis, la répression des bavardages, et la politique d'estaminet, est-ce que cet esprit de boutique ne devint pas inévitable? Qui donc a créé cet âge d'or du Philisthinisme, sinon l'état? Oui, nous le répétons, qui a créé cet âge où chaque homme instruit se retirait de la commune, et laissait à l'état le soin de s'inquiéter du beau temps, de la porcelaine chinoise et de la liberté de pensée, pendant que retiré chez lui il inculquait au son de la flûte la douceur de caractère et la tolérance à ses enfants, et s'extasiait devant la lune en exécutant des variations sur la contrebasse? C'était un âge de honte et d'abaissement ; mais la cause ne fut pas autre que l'absolutisme d'état de cette époque (1).

Lorsque le XVIIIe siècle touchait à sa fin, la société était dans une telle décadence, qu'elle ne savait plus ni ce qu'elle avait été jadis, ni ce qu'elle pouvait et devait être. C'est ce qui donna naissance au célèbre écrit de Sieyès sur le tiers-état, le programme d'ouverture de la Révolution, en même temps que le permis d'inhumer de la société. Toute sa sagesse est contenue dans ces deux principes, que l'état français se compose d'environ 25.200.000 atomes d'hommes, que 25.000.000 sont 125 plus que 200.000, et que par conséquent ces derniers n'avaient pas le droit d'exister comme classe propre. C'était anéantir toute contexture organique de la population, toute différence, toute dépendance, toute tradition historique, tout droit garanti par des titres, en d'autres termes, toute société. On ne calcula plus d'après les provinces, mais d'après les départements qu'on avait taillés avec une règle dans la carte géographique; on ne calcula plus selon l'importance d'une classe, d'un état, d'une ville, d'une famille, mais d'après le nombre des membres qui les composaient. Même nombre, même importance. D'après cette sagesse, un ongle du doigt, vaut autant qu'un œil ; cinq doigts de pied, cinq fois

(1) Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), I, 348 sq.

autant que le cœur. Tous les hommes sont égaux, le charbonnier et le général. Un seul être a encore de la puissance et même de la toute-puissance, c'est l'état.

Les amis de l'absolutisme d'état ont tout sujet de conserver leur gratitude au père intellectuel de la Révolution. Ce qu'ils avaient préparé avec beaucoup de peine, lui, il l'a achevé d'un seul coup, et l'a exprimé plus clairement qu'ils ne l'auraient jamais cru. Et lorsque plus tard il fut mis en demeure de réaliser ses pensées avec Napoléon, il utilisa tous ces préparatifs avec un tel talent pour édifier l'état absolu moderne, qu'il a entraîné le monde tout entier à l'imiter, et aplani montagnes et vallées pour le triomphe du socialisme.

4. — La confusion de l'état et de la société est un mal pour les lois et pour les institutions sociales.

L'état absolu, si longtemps l'idéal des rêves et des efforts pour la formation d'un parti puissant, est devenu une réalité en triomphant de la société. Il peut être fier de ce succès ; mais il n'a pas lieu de s'en réjouir, et cela pour quatre motifs.

Il nie premièrement l'existence d'une société civile qui ne soit pas lui-même. Il veut tenir la place de la société dont ses lois doivent former le droit et ses institutions les bases fondamentales. Mais avec cela, il jette la société dans la misère, et lui fait tort sans compter qu'il ne se fait pas honneur. Jamais il ne pourra satisfaire tous les besoins de la vie ordinaire d'acquisition et de relations. Comment veut-il alors prendre des dispositions raisonnables et utiles pour le marché de la vie ? C'est déjà chose lamentable que de voir dans un cirque un écuyer faire marcher un cheval sur des œufs ; mais ce n'est pourtant pas aussi pitoyable que lorsque l'état se crée de la besogne inutile avec des marchands d'œufs ou de poissons. Nous avions cru qu'il avait quelque chose de mieux à faire que de se rendre ridicule à leurs yeux, en prenant des dispositions relativement aux choses qui ne sont pas de son ressort. Personne ne trouve à redire que le ministre charge une cuisinière de faire sa cuisine ; mais s'il croit montrer sa puissance en

allant lui-même au marché faire ses achats, il doit alors accepter que les bonnes se moquent de lui. Pour le dire d'une façon générale, il sied mal à l'état de s'abaisser à des choses qui ne répondent pas à sa dignité ; mais si l'état qui ne reconnaît pas même de société fait des lois sociales, on peut facilement imaginer ce qu'il en adviendra de ces lois.

Personne ne niera que l'état se donne souvent une peine loyale trop exagérée pour l'organisation de la situation sociale. Mais nous comprenons facilement qu'il ait eu si peu de succès, qu'il ait mérité si peu de reconnaissance et qu'il se soit fait si peu d'amis. Chacun pense d'abord à soi. Chacun fait prendre ses mesures quand il désire une paire de souliers. L'état absolu qui ne connaît rien en dehors de lui, n'a naturellement pas d'autre mesure que lui-même. Or, comment le petit homme fera-t-il pour suivre le grand état, si celui-ci lui donne une mesure d'après ses bottes de sept lieues? Dans l'ancienne alliance, il était défendu d'atteler le bœuf et l'âne à la même charrue (1), pour que le plus fort n'écrasât pas le plus faible. Et ici, le pauvre petit, l'affamé, doit marcher du même pas que l'état géant. Alors, il perd haleine. Oh ! si les chefs d'état savaient comme leurs employés subalternes font souvent du mal aux gens laborieux, en voulant s'immiscer dans la vie ordinaire avec les meilleures intentions ! Comme avec leur maladie de vouloir gouverner, ils conduisent les meilleurs au bord de la désespérance ! S'ils savaient quelle haine, ils emmagasinent contre l'état, en se mêlant de relations sociales ! Aucun juge impartial ne niera que la nouvelle législation sociale provenant de l'état a fait presque autant de mécontents que d'intéressés. Qu'on pense seulement au malaise qu'a produit dans les meilleures contrées, la facilité avec laquelle on change de domicile actuellement. Il est vrai qu'auparavant, on

(1) Deut., XXII, 10.

s'était tellement momifié par le *selfgovernment* communal, qu'il fallait mourir où l'on était né, se marier où l'on avait été élevé, et exercer le métier de son père. Mais était-ce une raison pour changer les choses, de telle sorte que les communes soient obligées d'avoir constamment sur le dos des gens, contre lesquels elles sont obligées de se défendre devant Dieu et devant les hommes, et que la population soit sans cesse en mouvement comme chez les nomades? Parce que la liberté d'échange pouvait être un avantage pour les négociants, devait-on aussi la donner au paysan et à l'ouvrier? Fallait-il, parceque tel pays était approprié au commerce et aux fabriques, en changer la législation qui l'avait fait fleurir pendant des siècles par l'agriculture, de façon à ne pas faire prospérer les fabriques et à ruiner l'agriculture ? Ne doit-on pas considérer avant tout à quelle branche d'industrie un peuple peut s'appliquer, au lieu de voir celle qu'il veut exploiter, ou de le laisser sottement imiter ce qu'un autre peuple fait?

Sans doute on nous dit que l'état ne peut pas entrer dans les bagatelles des intérêts individuels, lui qui a toujours devant les yeux les grandes lignes et l'ensemble. Nous sommes de cet avis; mais nous le disons précisément, pour qu'il ne mette pas d'excès à s'occuper de la législation sociale. Chacun n'a besoin que de faire appel à ses propres lumières pour comprendre où cela mène, si quelqu'un pense toujours à l'ensemble et laisse ainsi périr les individus et les petits. Tout homme raisonnable, qui est à la tête de grandes affaires qui ne lui laissent pas le temps de penser aux bagatelles de son ménage, en confie la direction à un autre. Autrement, sa maison se ruine, et ses propres affaires vont mal. Cette sagesse serait-elle trop élevée pour l'état ? La société se compose de milliers et de milliers d'existences, de relations et de droits petits et particuliers. Il va de soi que l'état n'est pas fait pour s'en occuper. Sans qu'il s'en rende compte, cette tendance qu'il a d'envi-

sager continuellement les grandes lignes et l'ensemble, fait qu'il ne considère que lui pour voir ses avantages et non ceux du peuple (1). Et de cette façon le peuple se ruine, et l'état avec lui.

5. — La confusion de l'état et de la société est un mal pour leur administration.

En effet, — et ceci est la seconde chose dans cette confusion d'état et de société — l'exploitation est presque inévitable. Dans une maison qui mène grand train, il est toujours dangereux que la gestion des affaires ne soit pas séparée de l'administration de la maison. Toute autre chose est que le comte ou le patron d'une fabrique fasse venir son régisseur ou son caissier, pour s'informer s'il peut supporter ou non les frais de telle fête, de telle chasse, de tel voyage, de telle construction nouvelle, et s'il peut acquitter toutes les dépenses. Mais si tout sort, comme on dit d'une même bourse; si le comte reçoit lui-même l'argent directement des mains de ses débiteurs ; si c'est lui qui paie les salaires, les comptes de cuisine et la restauration du château en puisant dans la même caisse, où lui et madame son épouse prennent chaque jour leur agent de poche, et où ils prennent aujourd'hui pour acheter un canapé, demain pour faire une excursion, on sait où cela conduit. Bientôt les comptes ne seront plus payés aussi ponctuellement que par le passé, mais les débiteurs devront impitoyablement verser ce qu'ils doivent. Les exigences deviendront de plus en plus impérieuses. Des retenues auront lieu sur ce qui aura été donné. Plus rien ne suffira. C'est la ruine qui s'avance rapide.

Cette comparaison, pensons-nous, peut bien s'appliquer à la vie de l'état. Le système de la simple tenue du ménage de l'état, que nous considérons maintenant comme la condition fondamentale de sa vie, est commode en réalité. Mais pour cette raison, il tourne facilement à la ruine sociale. Sans doute c'était jadis un grand obstacle à une action d'état prompte et rigoureuse, quand

(1) Contzen, *Grundbau der Nationalœkonomie*, 50.

la mendicité et la misère pitoyable donnaient pour quelques florins un temps dont on aurait eu besoin pour résister aux Turcs. Mais c'était tout de même une bonne chose que l'état n'entamât pas si facilement des guerres générales. Il était toujours obligé de bien considérer d'où pouvaient lui venir les moyens d'exécuter ses entreprises, et de proportionner celles-ci aux premiers. Maintenant c'est le contraire ; on ne demande pas si le peuple peut y tenir avec nos armements, mais on rêve le bouleversement du monde ; et il faut en prendre les moyens peu importe d'où ils viennent.

Depuis longtemps, le présent ne suffit plus à couvrir les frais qui vont chaque jour en augmentant. Nos états ont déjà sucé à l'avance la force vitale des générations futures, sans s'inquiéter comment celles-ci se tireront d'affaire. Ainsi s'est introduit dans notre politique cet esprit de dérèglement, d'incapacité de calculer et de témérité, qui nous pousse avec la rapidité d'un enfant qui descend une pente au galop. Quiconque pense à cette situation est saisi d'effroi. Il n'y a que les hommes d'état qui se consolent en disant que tout va bien, et les économistes qui nous donnent des calculs, dans lesquels ils s'efforcent de démontrer que les dettes sont notre plus grand bonheur. Oui, c'est vrai, nous vivons des dettes et du crédit, comme le ferait un élégant baron. Mais il est bien à craindre qu'avec cette façon de gérer les affaires, nous n'allions pas aussi longtemps dans la vie publique, que lui dans la vie privée. Ce baron peut, si personne ne lui prête plus d'argent en Prusse, aller en Bavière ou à Paris, prendre un nom d'emprunt au cas où toutes les cordes casseraient, et continuer ainsi très longtemps avant d'avoir tari les sources qui l'alimentent. Mais l'état ne peut pas mener les affaires aussi brillamment. Tout a ses limites, même le crédit, même la manie de faire des dettes et d'en vivre. Car, avec ce système, la société ne subit pas moins de dommage que l'état. Avec le mot crédit, nous passons par dessus tous

les scrupules, et nous disons que nos enfants se chargeront des grandes dettes. Pour nous, nous ne pensons pas à les rembourser, nous sommes déjà bien contents de pouvoir seulement mettre ordre à nos petites. C'est un sentiment qui est loin d'être noble. Si seulement il était raisonnable !

Or, de cette manière, nous ne sommes plus en état de remplir nos obligations. S'il arrive qu'on chasse une famille de sa propriété qu'elle habitait depuis cinq cents ans, parce qu'elle a dix francs d'impôts arriérés ; si le fisc est obligé de donner une propriété pour un florin, parce qu'il n'y a personne qui en offre davantage ; si la mode s'établit que les héritiers refusent de se charger de la propriété du père, pour échapper aux dettes qu'ils sont incapables de solder, et qu'il leur faudrait payer avant d'entrer en possession de l'héritage, c'est signe que la source n'est plus guère abondante, qu'on ne fera plus longtemps des dettes, et que là on vit même assez mal du crédit. Mais comment pourra-t-on encore avoir du plaisir au travail, de l'application et de l'économie ? Qu'on se plaigne que les gens sont si paresseux, que tout ce qu'ils gagnent leur passe par le gosier ; mais qu'on avoue aussi que ce ne sont pas toujours des péchés dont l'individu seul est coupable, mais trop souvent des péchés politiques. Pourquoi le pauvre diable travaillerait-il jusqu'à en mourir, si, avec son travail de forcené, il ne peut pas couvrir les impôts pour lesquels il est inexorablement poursuivi aussitôt qu'il gagne un sou. S'il boit le samedi soir ce qu'il a gagné dans sa semaine, il en profite au moins, tandis que s'il le porte chez lui, l'huissier vient immédiatement le lui réclamer. Comment un peuple peut-il encore être économe si chaque sou, qu'il est censé mettre de côté, est cité par les statisticiens et les ministres avec une emphase triomphante, comme preuve que le peuple devient de plus en plus capable de payer des impôts, que son aisance augmente sans cesse, et qu'une élévation d'impôts est jus-

tifiée? Le vieux *Christianus Teutophilus* a peut-être plus d'un adorateur parmi nos hommes d'état à cause de sa doctrine laconique : bien payer les impôts est la mine d'or la plus lucrative. Sans impôts, croit-il, l'arrogance du peuple n'aurait plus de bornes. Une bonne oppression par les impôts lui enseigne beaucoup plus l'humilité que toutes les prohibitions du luxe. C'est un maître de discipline toujours en éveil, qui exhorte sans cesse à l'économie. La douceur de cette accise, conclut-il, se voit déjà chez les Hollandais qui ne mangent plus qu'une fois par jour (1).

6.— Le socialisme d'état est une source féconde pour la révolution.

Ensuite, cette tentative de fondre la société dans l'état, parce qu'elle est une révolution complète dans l'organisation d'ici-bas, est aussi un germe pour de nouvelles révolutions. C'est à peine s'il y a eu une révolution purement politique. L'institution des archontes après la mort de Codrus, des consuls après la chute de Tarquin, de la Défense nationale après la bataille de Sedan, étaient des changements de gouvernements et non des révolutions. Les deux révolutions anglaises elles-mêmes ne peuvent s'appeler ainsi à proprement parler. Une révolution suppose toujours une dissolution de disparités sociales et politiques. Du moins, la pensée fondamentale de tous les mouvements révolu-

(1) Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 322. L'auteur (Tenzel) est particulièrement vexé du quémandage d'argent, dans les riches assemblées, où l'on engloutit souvent 20 à 30.000 thalers avant d'avoir trouvé la manière de faire quelque chose pour les besoins de la vie. Il trouve un imitateur habile dans le ministre prussien Hertzberg qui pensait que l'immense armée de Frédéric II n'était pas une charge pour le pays, comme le croyait la populace ignorante, mais un bienfait et un soulagement. Et comment cela? Parce qu'elle servait à augmenter la population (!), favorisait la circulation de l'argent, et mettait ainsi les sujets en état d'en profiter (Roscher, 429). Il n'y a qu'un malheur, c'est que le ministre d'après lequel le pays le plus heureux est évidemment celui qui donne le plus d'argent pour entretenir le plus grand nombre de soldats possible, et qui favorise le mieux l'immoralité parmi eux, ait oublié de dire où les sujets doivent prendre cet argent, et cependant c'est là que se trouve pour eux la difficulté proprement dite. S'ils avaient de l'argent, ils n'auraient pas besoin de ministre pour le dépenser.

tionnaires modernes fut le mélange et la confusion des maux politiques et sociaux (1).

Comme nous l'avons déjà accentué à diverses reprises, c'est ce qui fait la force du socialisme moderne. La *Société des saisons*, par exemple, une de ces sociétés secrètes qui prirent naissance après la Révolution de Juillet, et dont le programme était de travailler à la révolution, répond ainsi à la quinzième question de son catéchisme : Devons-nous faire une révolution politique, ou une révolution sociale? Une révolution sociale (2). De là le grand danger du socialisme d'état. Ce danger reste partout le même, que ce soit un despote comme Louis XIV, qui profite de la politique pour exploiter la société, ou que ce soit des socialistes et des communards rouges, qui se servent de la misère sociale comme d'un prétexte pour réaliser leurs fins politiques, peu importe. Celui qui croit qu'il s'agit seulement de royauté ou de république, a la vue quelque peu courte. La révolution est tout aussi menaçante dans les républiques organisées selon les principes de l'absolutisme d'état moderne, que dans les monarchies absolues. Elle y est encore plus à craindre, parce que les abus du pouvoir public y sont plus faciles, et s'y font sentir plus gravement au préjudice de l'ordre social. Les Grecs qui pouvaient le savoir nous en informent par la bouche de leurs sages (3). Et celui qui ne les croirait pas se laisserait peut-être convaincre par l'ancienne ou la nouvelle république française, ou par l'Amérique du Nord tant vantée (4). La véritable cause de la révolution, dit un roi très libéral, est la révolution d'en haut, par laquelle tout l'édifice social, avec tous ses membres, ses moyens,

(1) Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft* (5), 328.

(2) Stein, *Socialimus und Communismus* (2), 489 sq.

(3) Arist., *Pol.*, 2, 6 (9), 6, 9, 10, 23. Plato, *Rep.*, 8, 564, d. sq. — Isocrates, *Nicoclès* (2), 17 sq. ; *Panathen.* (12), 132 sq., 138 sq.— Polybe, 6, 4, 4 sq., 9, 1 sq. Cf. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 428.

(4) Jannet, *Les États-Unis*, 443, 447 sq., 496 sq. Kœberlé, *Der Zeitgeist*, 363 sq.

son activité, son église, ses classes, sa législation, son économie populaire, son administration communale, son soin pour les pauvres, les corporations religieuses et les exercices du culte, est entravé, opprimé, anéanti, pour devenir l'instrument d'un mécanisme bureaucratique sans liberté et du despotisme militaire (1). Tant que l'état essaiera de remplacer la société par lui, il devra s'attribuer les révolutions. Les socialistes d'état pensent rehausser ce dernier, en disant qu'il est tout, que de lui seul peut venir le salut, que lui seul peut porter du secours en tout. La bourgeoisie libérale approuve volontiers cette vue dans l'espoir que l'état, comme remercîments, lui prêtera le secours de ses armées, si un jour la Révolution vient réclamer ses sacs d'écus ; et, sans s'en douter, ils prêchent une fois de plus le socialisme et la révolution.

Peut-on mieux le faire qu'en disant avec Fichte que tout incombe à l'état, mais particulièrement le soin de veiller à ce que chacun possède une propriété (2), que l'état est un établissement de propriétaires, et que le pouvoir de l'état est le serviteur de ces propriétaires, payé par eux pour les services qu'il leur rend ? Cette vue, croit Fichte, est assez générale dans les écoles de philosophie (3). Si c'est vrai, les écoles de philosophie de l'état seront responsables d'une grande folie. Et Lassalle ? A-t-il enseigné autre chose à ses armées, que la doctrine de Fichte qu'il loue tant ? Se place-t-il, lui, le représentant le plus déterminé de la démocratie sociale, à un autre point de vue que le représentant le plus décidé de l'état constitutionnel (4) ? Qu'est-ce donc que le socialisme, ou, pour nous exprimer plus justement ici, la démocratie sociale ? Ce serait un aveuglement impar-

(1) *Mission actuelle des Souverains*, par l'un d'eux (2), Paris, 1882, 366 sq., 368 sq., 374.
(2) J. G. Fichte, *Syst. de Sittenl.*, §23, III (G. W., IV, 295).
(3) J. G. Fichte, *Staatslehre* (G. W., IV, 403).
(4) Gumplowicz, *Rechtsstaat und Socialismus*, 502. Cf. Jœrg, *Gesch. der soc. polit. Parteien*, 189 sq.

donnable que de ne voir en elle rien autre chose qu'une lutte contre le droit privé régnant (1). Comme si chaque socialiste était un voleur, un brigand et un assassin fieffé ! Non ! ce qui fait de la démocratie sociale telle qu'elle est un danger pour l'état, ce sont les erreurs qu'elle partage avec l'absolutisme moderne, sur le domaine du droit public et du droit de l'état. C'est cet enseignement que l'état est tout en tout, qu'il possède tout droit, tout pouvoir, qu'il peut faire tout ce qu'il veut. Chevalier a raison de dire que la base commune à tous les systèmes sociaux, est cette opinion de la perfection infinie de la puissance de l'état, qui fait de tout le monde ses pensionnaires ; mais qui rejette aussi sur lui toute la responsabilité (2). Si l'état doit veiller à ce que tous possèdent quelque chose, et s'il est un établissement pour les possesseurs, qui sont assez riches pour payer ses services, il est clair que quiconque désire du travail, quiconque ne veut pas travailler, quiconque se trouve dans le besoin est mécontent et doit s'attacher à lui. Il y a autant d'ennemis de l'état que de nécessiteux. Sans cette exagération de la puissance et de l'extension de l'état, le Socialisme, la Commune et l'Internationale auraient peu d'importance politique. Mais ils sont devenus un danger auquel même un état de fer ne peut pas tenir tête. Le colosse du monde romain triompha de toutes les tempêtes politiques. Les plaies sociales furent son tombeau.

7. — Le socialisme d'état mine la conscience du droit et la foi au droit.

Enfin quatrièmement, par la confusion des questions politiques et sociales, l'état embrouille chez le peuple la conscience du droit et le respect de la loi. C'est évidemment ce qui, dans cette maladresse insigne, donne le plus à réfléchir. Les situations sociales sont si différentes selon les lieux et les mœurs ; elles changent chaque jour d'une manière si variée, que du moment où l'état met le pied sur ce domaine, il émiette toute son activité

(1) Moritz Meyer, *Die neuere Nationalœkonomie*, 70.
(2) Jarcke, *Hundert Schlagwœrter*, 21 (*Principienfragen*, 151 sq.).

sur des bagatelles inutiles purement extérieures, et perd dans ces détails non seulement sa force et son temps, mais même l'idée des grandes choses. Ce qui est encore pis, il prend un plaisir funeste à cette manie de tout gouverner, avec laquelle il se nuit à lui-même et à la société humaine, plus qu'il n'est capable de l'apprécier. La tutelle importune dans laquelle il tient la vie ordinaire, et avec laquelle il se fait plus d'ennemis que la chose ne vaut, le bureaucratisme mesquin qui, devant le peuple, prête tant à la critique et qui, chose pire encore, porte à critiquer l'état, sont évidemment la suite nécessaire d'une ingérence dans le mouvement libre de la vie sociale. Nous ne doutons pas un instant que ce sont les meilleurs employés de l'état que le système actuel oblige à une surveillance de maître d'école, pour les choses les plus indifférentes et les plus insignifiantes, qui, la plupart du temps, sentent le plus amèrement quel préjudice ils portent à leur dignité et au respect de l'autorité.

En somme, personne ne doit s'étonner que la foi aux lois commence à chanceler. Ce qui procède de l'état est considéré comme loi par le peuple. Est-ce une simple mesure de police ou une obligation de conscience obligeant sous peine de péché grave? L'homme vulgaire ne sait pas au juste ; et ce n'est ni l'état ni ses ministres qui l'aideront à faire cette distinction. Car, s'ils traitent un serment fait en justice comme une bagatelle, et s'ils considèrent la réforme des conscrits et la violation d'une loi concernant le marché, comme une chose si solennelle et si terrible, comment l'homme ignorant pourra-t-il faire une différence entre ce qui est grand et important, et ce qui ne l'est pas ? Mais le domaine de la vie sociale amène chaque jour des innovations nécessaires. Si alors il ne fait pas des changements continuels, il produit le mécontentement, et cela dans des choses où, comme on dit quelquefois, les hommes n'entendent pas la plaisanterie. S'il change, il détruit dans le peuple la foi aux lois. On peut, sans produire aucune mauvaise impres-

sion, remplacer par une autre une prescription faite par des hommes vulgaires, qu'une autorité sacrée ne rend pas dignes de respect. Mais le changement d'une loi d'état, ou de ce qui est considéré comme tel, attaque toujours les racines du droit, la foi en la sainteté de l'autorité, et au maintien du droit (1). Que devient alors le monde, quand les masses en sont arrivées à ce point? Elles sentent le poids de la loi, et ne croient pas à un droit. Le monde pourrait-il supporter cela longtemps? Beaucoup passent facilement sur de telles questions ; mais ce n'est pas nous. Nous sommes convaincus que la situation devra beaucoup changer si l'on veut éviter un cataclysme final. Pour cela, il faudrait, entre autres choses, que la législation sociale partît des sphères capables de la faire, des sphères auxquelles la nature et l'histoire donnent cette mission, c'est-à-dire de la société elle-même.

8.—L'individu n'est pas lié directement à l'état et sous tous les rapports.

Ce principe, nous le savons, n'a presque plus de sen maintenant ; il n'est la plupart du temps pas compris d ceux qui comptent seulement avec la situation actuell des choses. Nous en sommes revenus au temps d'Au guste et de Néron, comme à cette époque, il n'y a pou ainsi dire plus de société. Cette ressemblance de notr situation et de celle d'autrefois nous conduit sur la tra de la vérité. Dans l'antiquité, il n'y avait point de s ciété, et il ne pouvait pas y en avoir, parce que, ent l'état et l'individu, il n'y avait rien, et il ne pouvait ri y avoir. L'homme ancien dépendait de l'ensemble l'état sans être relié à lui par des membres interméd res, absolument comme le protestant se représente s union avec le royaume invisible de Dieu. Cette maniè d'envisager les choses de la part de l'état domine dep que l'Humanisme a renouvelé l'ancien esprit païen. Nu

(1) Arist., *Pol.*, 2, 5 (8), 10 sq. August., *Ep.*, 54, 6 ; *de musica*, 8, 15. Thomas, 1, 2, q. 97, a. 2. Aegid. a Columna, *Reg. princ.*, 3, 20, 31. Nicol. Oresmius, *Mutat. monet.*, 8 (Bibl. max., P. P. XX 228) ; C. 5, *ridiculum*, d. 12. — *Dig.*, 1, 4, l. 2. Contzen, *Polit.*, 5,

part nous ne la trouvons si clairement exprimée que dans l'enseignement d'état de Sieyès, esquissé ci-dessus, et qu'ont réalisé dans la mesure du possible la Révolution et le Libéralisme. Ces systèmes représentent pour ainsi dire l'état comme un grand sac rempli de sable. Chaque grain est un homme, complet, isolé pour soi et disparaissant dans la grande foule. Que quelques individus puissent former un tout plus petit dans le cadre du grand, voilà ce que le libéralisme ne tolère pas, car dans ce cas, les parties réunies pourraient faire valoir leurs droits en face du tout, et c'est ce qu'il veut éviter à tout prix. De là sa frayeur pour le mot féodalité, et son incapacité de concevoir la société comme un organisme. Un tout qui se compose de membres indépendants, dont chacun a sa tâche propre, est tout l'opposé de l'idée d'état ancienne et moderne.

De là s'ensuit encore une seconde conséquence. Si les individus appartiennent immédiatement à l'état et disparaissent en lui, ils doivent alors lui appartenir complètement sous tous les rapports et dans toute leur activité. Sans doute, ils peuvent et doivent par convenance, — c'est-à-dire parce que quelqu'un ne peut pas tout accomplir par lui seul, et doit bon gré, mal gré, agir de concert avec d'autres, — former des associations d'hommes plus ou moins grandes, pour s'aider mutuellement, et sauvegarder leurs avantages. Or, d'après cette manière de concevoir l'état, ils ne peuvent effectuer cela que sous forme de personne morale et juridique.

Cette idée est une des créations les plus curieuses de l'esprit humain, et une des formes les plus instructives, dans lesquelles l'esprit du monde païen s'est incarné. Personne ne peut se rendre compte de son contenu, sans admirer la sévérité et la logique de la pensée juridique qui a présidé à son éclosion, mais non sans éprouver une profonde compassion pour l'homme, qui est ainsi sacrifié tout entier à la logique d'une formule morte. D'après cet enseignement, une unité qui se com-

pose de plusieurs hommes, et qui n'est pas l'état, ne peut être conçue que comme une invention artificielle (1). Comme vaine production de la pensée, elle n'a, de par le droit, ni volonté, ni capacité de faire quelque chose (2). Elle ne reçoit sa capacité juridique que dans l'état, seulement par l'état, seulement par le fait que l'état lui accorde son être, sa puissance et son droit, et seulement en ce que l'état le lui accorde (3). Là où l'état ne donne rien de son existence, ni de la plénitude de sa puissance, aucune communauté n'arrive à posséder l'existence juridique, et bien moins encore l'unité et la capacité juridiques. On aura seulement une foule d'individus et non un ensemble uniforme.

Au contraire, dès que l'état a reconnu une agrégation de membres, celle-ci a la valeur d'une unité. Pour lui, les membres individuels n'existent plus. C'est ainsi qu'au moment même où ils s'unissent pour former une communauté, et aussi longtemps qu'ils agissent de concert avec elle, les individus perdent en elle leurs droits et même leur existence. Au point de vue du droit privé, ils ne font pas attention les uns aux autres, et au point de vue de l'association dans laquelle ils se trouvent, ce ne sont pas des membres, mais des étrangers (4) sans participation à ses droits et à ses obligations (5). Bref il n'y a plus que la communauté qui soit reconnue mais comme unité de droit d'état sans mélange (6) de droit privé. C'est tout naturel. Si les individus ne sont rien en face de la totalité, il n'y a que la toute-puissance de l'état qui puisse procurer la capacité juridique à leu

(1) Sintenis, *Civilrecht* (3), I, 101. Gœschen, *Vorles. über d Civilrecht*, I, 200. Beseler, *System des deutschen Privatrechtes*, I, 3 sq. — Kierulff, *Theorie des gemeinen Civilrechtes*, I, 129 sq.

(2) Gœschen, § 64, I (I, 206). Baron, *Pandekten* (7), 62.

(3) Hœpfner, *Commentar zü den Heinecc. Institutionen* (2), 2(Gœschen, I, 201, 204. Cf. *Dig.*, 3, 4, l. 1 ; 47, 22, l. 3, § 1.

(4) Sohm, *Institutionen* (4), 103. Puchta in Weiske, *Rechtslex.* I 78. Lasson, *Rechtsphilosophie*, 447.

(5) Scheurl, *Institutionen* (8), 81. Schmidt, *Institut.*, 44.

(6) Sintenis, I, 107. Thœl, *Volksrecht*, 38. Baron (7), 60. Zacha — Puchelt, *Franz. Civilrecht* (6), I, 164.

association. Mais elle ne fait pas ceci de manière que ceux-ci puissent continuer à vivre. Elle les tient toujours plus ou moins en tutelle (1), comme des mineurs ou des fous (2). En un mot, au moment où quelques individus s'associent pour une fin quelconque, et prétendent que leur activité commune sera appréciée publiquement, et aura chance de succès, ils ont, dans cette vue, renoncé à leurs droits privés, et l'affaire tout entière a passé dans le domaine du droit d'état (3).

Il est donc juste que, d'après cette conception du droit, il ne puisse rien exister entre l'individu isolé et l'état ; et son introduction devait renverser inévitablement toutes les forces sociales du moyen âge. On comprend aussi qu'en partant de ce point de vue, il soit si difficile à l'Eglise d'acquérir une situation sûre avec ce système. L'Eglise et la société ont naturellement le même sort. Si une société plus étroite, subordonnée, ne peut pas exister d'une manière indépendante à côté de l'état, à plus forte raison une société comme l'Eglise. Mais il est clair aussi que ces principes ne peuvent pas durer longtemps, si la liberté personnelle des individus, et tout mouvement libre en dehors des murs de la maison, sont condamnés à disparaître. Quoi qu'on fasse, chacun a le droit de s'associer avec d'autres pour sauvegarder ses intérêts. Le besoin d'en faire usage devient d'autant plus grand que l'absolutisme d'état d'un côté et le manque de solidarité de l'autre, le démembrement de la société en atomes et la concurrence sans limites. l'impuissance de toutes les parties individuelles contre la prépondérance de l'ensemble, se font sentir pour tous. Mais à quoi cela leur sert-il de s'unir, si l'union ne leur offre pas plus de droits que ceux qu'ils possèdent sans cela ? Il va de soi que, par l'association, des hommes

(1) Gœschen, § 64, IV (I, 210 sq.). Baron (7), 63.
(2) Gierke in Holtzendorffs, *Rechtslex.* (1), I, 237. Phillips, *Deutsches Privatrecht* (3), I, 360 sq. Beseler, *Privatrecht*, I, 365.
(3) Sintenis, *loc. cit.*, I, 106.

cherchent à former une contre-puissance indépendante, sans avoir besoin de céder leurs propres droits à cette communauté, puis par elle à l'état, et de disparaître ainsi derrière l'un et l'autre.

9. — La formation de l'organisation sociale civile est la cause de la liberté juridique et de l'ordre naturel des choses.

Ni les personnes morales dépendantes de l'état (universités, collèges, ni les associations libres, sans unité et sans valeur juridique (sociétés, corporations) ne suffisent à ce besoin. Il faut aux hommes un soutien plus solide contre l'état. Or ce soutien ne se trouve dans aucune des deux espèces d'associations que nous venons de voir à l'instant (1). Autre était l'ancien système social. Il offrait une troisième classe d'associations (2), qui avaient les avantages des deux communautés possibles d'après le droit romain, sans en avoi les côtés défectueux, c'étaient les associations de droi allemandes (3). La conception juste du droit priv comme du droit public, l'idée vraie de la tâche et de l puissance de l'état, des attributions des individus, conduisent presque d'elles-mêmes, comme le prouv l'instinct général, on pourrait presque dire l'instin juridique des peuples et des temps chrétiens. L'état n' qu'à renoncer à la souveraineté absolue du droit paï qui fait de lui un Dieu sur terre, de telle sorte qu'il cro ne rien pouvoir tolérer en dehors ni à côté de lui. Ma l'individu lui aussi doit se résigner, et renoncer à prétention que la vieille conception païenne des droi propres illimités, et la conception païenne moderne l'autonomie humaine, renferment en elles. Alors l'e seignement social d'autrefois deviendra de nouve

(1) Cf. Thœl. Volksrecht, *Juristenrecht*, 26. Beseler, *System deutschen Privatrechtes*, I, 357.

(2) Heusler (*Institutionen des deutschen Privatrechtes*, I, 252, s explique l'association allemande, comme personne juridique dar sens du droit romain, Sohm (*Die deutsche Genossenschaft.*, 18 suit le sentiment de Schrœder (*Deutsche Rechtsgeschichte*, 663), considère comme société de biens. Item Gengler (*Deutsches Pri recht* (4), 90, sq. Gerber. *Privatrecht* (16), 78 sq.

(3) Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), I, 343. Beseler, *loc.* I, 357 sq. Id. *Erbvertraege*, I, 80 sq.

facilement compréhensible et acceptable. L'homme est limité dans sa puissance et dans son droit. Il est astreint par sa nature à la dépendance et à l'action d'ensemble avec la totalité. Les païens eux-mêmes admettaient cela, puisqu'ils appelaient bestial ou démoniaque ce trait de dur exclusivisme que le philosophe moderne a de nouveau développé dans sa doctrine de la souveraineté et de la suffisance personnelle (1).

C'est bien vrai, il est en effet démoniaque dans son orgueil, et bestial dans ses conséquences. L'homme ne s'appuie pas impunément sur lui-même. Il a vite fait de tomber très bas au-dessous du niveau qui lui convient. Ce n'est qu'en communiquant aux autres ce qui lui appartient et en recevant ce qu'ils possèdent ; ce n'est qu'en exerçant son activité pour les autres, et en recevant du secours de leur part, qu'il s'élève au point de vue intellectuel aussi bien qu'au point de vue moral, et qu'il monte en culture terrestre. Rien n'est plus pernicieux, plus contre nature, que de considérer constamment l'homme et l'humanité comme deux contrastes dont l'un doit toujours vivre aux dépens de l'autre. Ils doivent vivre ensemble l'un par l'autre et l'un pour l'autre.

Par là même que l'individu agit pour la totalité, et lui donne quelque chose, il ne perd rien. Au contraire, il y gagne beaucoup de choses que seul il n'obtiendrait pas. Mais s'il s'adjoint à une communauté plus ou moins grande, il ne renonce à aucun de ses droits, et il n'a besoin de renoncer à aucun. Il exerce tous ses droits propres comme auparavant ; mais par l'intermédiaire de la communauté, il pratique aussi beaucoup de choses qu'il ne pourrait pas faire s'il était abandonné à ses propres forces. C'est ainsi que prennent tout naturellement naissance des associations, qui, non seulement ne sont pas en contradiction avec la vie et l'activité ordinaires de l'individu, mais sortent nécessairement de lui, le fa-

(1) Aristot., *Polit.*, 1,1(2), 13,9 (V. Thomas, 2, 2, q. 188, a.8, ad 5).

vorisent et le complètent. Sans qu'ils renoncent à quelque partie de leur droit, les individus obtiennent, par leur association organique avec la société, de nouveaux droits communs et une protection plus forte à l'extérieur. Les membres individuels ne s'associent certes pas pour sacrifier quelque chose de leur liberté individuelle ; mais ils ont plutôt l'intention de sauvegarder celle-ci, et de gagner encore davantage. Ils conservent donc leurs droits personnels pour eux, et acquièrent des droits plus élevés par la participation à l'ensemble. Ils apportent leur concours personnel à l'action de la société par le choix de représentants, par des décisions prises d'une manière indépendante, par la libre disposition de la direction et des fins de l'ensemble, et sont pourtant soumis à l'organisation à laquelle ils ont eux-mêmes coopéré. Unis ensemble, ils continuent donc d'exister comme pluralité de personnes indépendantes, capables de droit, de même qu'elles sont capables de droit en tant qu'elles forment une unité fermée, semblable à une personne physique (1). Le droit de l'unité et le droit de la pluralité ne sont pas en contradiction l'un avec l'autre, mais tous deux dépendent essentiellement l'un de l'autre, et sont unis organiquement par la société (2). Ici, il ne s'agit plus de fiction juridique, mais d'union vraiment naturelle de forces qu'on ne peut faire disparaître que par la violence, en anéantissant un des premiers principes de la morale, le principe que nous avons rencontré jusqu'à présent dans chaque question, à savoir qu'au-dessus de la vie individuelle, il y a une vie commune, que l'homme et l'humanité ont un même sort, une même loi, une même fin.

La formation de telles associations est si naturelle, si nécessaire qu'elle précède partout la formation de l'état, et se développe indépendamment de lui, en dépit

(1) Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), I, 347 ; Cf. 589. Gierke, *loc. cit.*, I, 239. Schœnberg, *Handb. der polit. Oekonomie* (3), II, 478.

(2) Gierke, *loc. citat.*, I, 494 sq.

de toutes ses lois (1). Les besoins de la vie, dans le sens le plus large, par conséquent la vie industrielle, commerciale et civile, y conduisent par la force des choses. Si l'état ne veut pas se mettre en contradiction par principe, avec le droit le plus naturel de la personnalité libre, et s'il ne veut pas forcer la société à engager avec lui une lutte qui deviendrait une lutte désespérée pour l'existence, il ne peut faire autrement que de donner à nouveau une place à l'antique liberté d'association, liberté fondée aussi bien sur l'histoire que sur le droit. Quand Sohm a dit qu'il fallait introduire l'association allemande dans les sciences et dans le droit, les délibérations sur le projet d'un code civil allemand ont offert le consolant spectacle d'être de cet avis, et la science du droit elle-même réclame énergiquement qu'on l'introduise dans la vie publique (2). Cette réalisation doit avoir lieu, si la société veut se développer d'une façon saine, et se préserver de violentes tempêtes. Afin que les hommes aient de quoi vivre, et qu'ils puissent vivre d'une manière plus digne d'eux, plus civilisée et plus morale, la nature les a déjà astreints à former des associations mutuelles. Ils doivent donc former des sociétés particulières relativement à tous les efforts humains qui concernent l'acquisition et la distribution des biens terrestres, la culture de l'esprit et la pratique de la morale. A cela appartient aussi la garantie de toutes les dispositions qui ont été prises pour atteindre ces fins. Et ainsi nous obtenons cinq objets principaux, dont la poursuite est l'affaire de ces associations : l'acquisition, les relations, la culture intellectuelle et morale, et la sécurité de ces biens ou l'activité de la police.

Mais il est en même temps dans la nature des choses,

(1) Mittermaier, *loc. cit.*, I, 350. Gierke, *loc. cit.*, I, 237. Sintenis, *Civilrecht* (3), I, 107.

(2) *Zusammenstellung der gutachtlichen Aeusserungen zu dem Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches*. Gefertigt im Reichs = Justizamt, Berlin, 1890, I, 65 sq.

que les associations privées ne peuvent pas vivre toutes pour elles-mêmes comme des îles isolées ; elles doivent former entre elles des associations plus étroites. C'est ce qui s'est toujours produit au point de vue historique, comme au point de vue naturel, par leur union, ou mieux dit, par leur agrégation à la commune. Que celle-ci ait reçu plus tard une importance politique, cela ne change rien à cet état de choses. On peut très bien, et on doit distinguer entre la commune comme institution politique, et la commune comme institution sociale. Par là même qu'elle est institution politique, soumise immédiatement et entièrement à l'état, elle ne devient pas chose de l'état en tant qu'institution sociale, pas plus que l'homme n'engage par écrit sa conscience, sa religion, sa pensée à l'état, quand il devient son citoyen, pas plus que le mariage ne devient une affaire de l'état pour la raison qu'il remplit une fin sociale. L'ensemble de toutes ces associations individuelles grandes et petites forme la soi-disant société civile. Par le mot de société, nous comprenons donc l'idée d'institutions, d'associations et d'activités créées pour favoriser et assurer la culture intellectuelle, morale et matérielle, lesquelles rempliront d'autant mieux leur fin que l'état leur laissera plus d'indépendance.

10. — Dépendance de l'état et de la société ; le droit de l'état en face de la société civile.

Mais est-ce à dire pour cela que l'état n'ait rien à faire avec la société, et que sa forme ne le regarde pas ? Un tel exclusivisme serait l'anéantissement des deux principes sur lesquels repose pour nous l'idée de société, les dogmes de la nature organique et solidaire de l'humanité. Tout le monde comprend que l'état a autant d'intérêt à la prospérité de la société que celle-ci peut en avoir à aider l'état. Chaque disposition essentielle de l'état a son contre-effet sur la société ; chaque changement dans la société a son influence sur l'état. Une séparation absolue est aussi peu réalisable entre eux qu'entre l'Eglise et l'état. Elle l'est encore moins, car le droit et la civilisation dépendent l'un de l'autre encore

plus étroitement que la religion et le droit. Qui pourrait dire, dans chaque cas isolé, où finit le domaine de la civilisation, dont le soin concerne la société, et où commence celui de l'ordre juridique qui forme la partie principale de la tâche de l'état? Donc, une fois pour toutes, l'exclusion complète de l'état dans la réglementation de la situation sociale n'est pas plus possible, que celui-ci n'a le droit d'avancer sur le domaine politique, sans avoir constamment égard à la prospérité sociale (1). Ce fut précisément aussi une des raisons de l'apparition de cette petite bourgeoisie qui, depuis l'époque de la Réforme, fait dépérir si pitoyablement société et état, que toute aspiration vers un idéal commun, grand et noble, que tout sentiment pour l'homogénéité des communes et la solidarité de toutes les classes et de toutes les sphères, en remontant jusqu'à l'unité de l'état, furent perdus pour elle, détachée qu'elle était de l'esprit catholique et de la vie publique active.

Mais pour remédier à ce mal, on employa le moyen le plus pernicieux qui soit, celui de nier entièrement la société, et de mettre l'état à sa place. Sous ce rapport, le socialisme d'état que l'absolutisme d'état a engendré, ainsi que la démocratie sociale, sont absolument proches parents, comme nous l'avons déjà fait ressortir. Politique d'état sans politique sociale, ou pour mieux dire, politique de commune, est un édifice sans base. Faire une politique de commune qui est sinon exclusivement, au moins en premier lieu une politique d'état, signifie commencer la construction d'une maison par le toit. Telle est malheureusement notre sagesse à la mode. On peut déjà voir, par ce qui s'est passé en Allemagne,

(1) Ici, nous ne parlons naturellement pas contre ceux qui, dans la *pratique*, usent de la plus grande retenue possible envers le socialisme d'état, ou plutôt envers ses efforts, pour remettre sur ses pieds, par des améliorations très douteuses des nécessités sociales, le système bien compromis de la politique. Mais il ne faudrait pas que cela se changeât en négation théorique. D'ailleurs, ce n'est pas leur intention.

combien peu d'égards, combien peu d'intelligence, la société peut attendre du système régnant. Le peuple qui n'y aime la patrie qu'à cause de sa ville natale, et qui n'aime le grand tout qu'à cause de la patrie, a jugé à propos d'anéantir l'indépendance des communes, autant que cela a été en son pouvoir, et de la remplacer par la centralisation générale. C'est ainsi qu'on a enlevé aux villes, et surtout à elles, le dernier reste d'un sentiment d'honneur civil et de conscience sociale ; et plus celles-ci augmentent, plus elles sont livrées aux agissements d'une clique qui, sans posséder un pouce de terrain chez elles, sans zèle pour leurs intérêts, ne poursuit que des fins politiques. Et quelles fins politiques ! Il est curieux d'observer quels membres de la commune sont ceux qui mettent tout en œuvre pour la représenter. Des banquiers et des négociants qui, par leurs affaires, sont plus chez eux aux Indes et en Amérique que dans la ville où ils passent l'hiver, des avocats, des médecins, des journalistes, et cette grande classe d'êtres à l'existence équivoque, vivant au jour le jour, que Riehl a si bien nommée le prolétariat de l'intelligence et des charges officielles, mécontents d'eux-mêmes, mécontents du monde, et qui semblent faits pour semer la discorde, y sont représentés en nombre considérable (1). C'est à peine si, parmi eux, on trouve des hommes laborieux, des hommes dont les intérêts professionnels sont liés indissolublement avec ceux de l'endroit. Que veulent faire ces singuliers personnages en occupant cette place ? A peine l'ont-ils prise, qu'ils le montrent sans pudeur. La politique est leur premier et leur dernier mot. Si seulement c'était une politique nationale, ce serait encore tolérable ! Mais c'est chez eux que l'on trouve, la plupart du temps, la politique anti-nationale. Les intérêts de la communauté sont le moindre de leurs sou-

(1) Si ces jugements semblent trop durs, on peut lire, sur la matière, ceux qu'a portés le baron de Stein. V. Pertz, *Leben des Freiherrn vom Stein*, V, 464-603.

cis, et là où ils ne peuvent pas s'en servir pour leurs fins ultérieures, ils ne daignent pas seulement les regarder.

De telles situations ne peuvent pas être saines. Il faut qu'elles s'améliorent si la société veut se renouveler. En soi, la société est quelque chose d'indépendant ; elle a d'autres fins que l'état, mais elle n'existe pas en dehors de l'état. L'état repose sur elle ; elle le porte, il la protège. Elle est l'ensemble de l'édifice, et il en est le toit. La base qui porte les deux est formée par la morale et la religion. C'est ainsi que les deux sont des domaines indépendants, et néanmoins ne sont pas séparables. Ils sont différents, mais non séparés. Il doit exister entre eux, pour le moins, un accommodement pacifique et des égards mutuels.

Meilleure et plus désirable encore est l'union ou un accommodement libre ; mais qu'on ne parle jamais de séparation ou d'isolement complet : l'harmonie est la moindre des choses que nous devons exiger. Etat et société civile sont, d'après leur nature, des organisations différentes ; mais ils ne peuvent se passer l'un de l'autre dans l'action. Ils sont liés l'un à l'autre. De la même espèce juridiquement parlant (1), ils sont inégaux par le rang, et ne se rencontrent que dans les questions générales du droit. Comme représentant de l'ordre et de la sécurité juridique, l'état a aussi le droit de dire son mot en ce qui les concerne, et cela tout le premier. Les principes de droit de la science sociale doivent donc être établis par l'action d'ensemble de l'état qui est le représentant des classes sociales et de la commune. Mais s'immiscer par des institutions et des prescriptions dans des bagatelles de détail, et dans la casuistique de la vie civile, voilà qui est indigne de lui. Il est au-dessus de toutes ces questions du mécanisme quotidien du monde, comme le plus haut représentant du droit, comme le tribunal de dernière instance pour les parties en discus-

(1) Gierke in *Holtzendorffs Rechtslexikon* (1), I, 237. Cf. Philips, *Deutsches Privatrecht* (3), I, 356.

sion. Et c'est pourquoi il ne peut s'immiscer comme agent de police parmi les voituriers et les marchands, ou prendre parti pour des femmes de la halle, des cuisinières et des apprentis. Tous doivent pouvoir lui porter avec confiance leurs griefs et leurs plaintes s'ils n'ont trouvé justice nulle part. Ils doivent être convaincus qu'il tient avec impartialité et fermeté le sceptre du droit, dans des choses où les intérêts mesquins le gâtent si souvent.

C'est là aussi un travail social de la part de l'état, et à la vérité un travail plus noble et meilleur que d'aller lever le couvercle de toutes les marmites, et d'enregistrer chaque poule qu'on porte en ville. L'œil du maître fait que le bœuf devient gras ; l'œil du maître fait plus que ses deux mains (1). Notre époque de mesquinerie politique, qui, comme Philippe II et Joseph II, semble n'avoir que des yeux dans les mains et tout son esprit dans les doigts, devrait peindre ces proverbes si raisonnables d'une ancienne époque de prudence, dans tous les bureaux officiels, et les faire graver sur des colonnes de fer, devant les entrées des ministères. On travaille aussi avec l'esprit, et même plus qu'avec les doigts. Est-ce que nos hommes d'état ne comprendraient plus cela ?

Fortifier le droit, faire disparaître l'injustice, augmenter la sécurité, regarder toute limite comme sacrée, n'appauvrir personne, pas même le plus pauvre, pour avoir une ombre de sa propriété, ou le priver de ses droits déjà si petits, prêter un concours fidèle là où une autorité qui tient sa mission de Dieu, que ce soit un père, un éducateur, un supérieur, un prêtre, cherche à graver le droit, la discipline et la morale, non sur des tables de pierre, mais dans des cœurs vivants, voilà la question sociale de l'état, tâche glorieuse, il est vrai, tâche digne de Dieu lui-même.

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 123). Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 3472. Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 372, Nr 712. Binder, *Nov. thesaur. adag.*, 3205. Déjà dans Aristote (*Oecon.*, 1, 6, 3).

VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

L'ÉCONOMIE DU CAPITAL.

1. Lutte du socialisme contre le capital. — 2. Le capital est toute possession qui, unie au travail, donne naissance à une activité productive. — 3. Le travail et le capital dans leurs rapports économiques au point de vue de la production, et dans leurs revendications juridiques au point de vue du résultat.— 4. Ni le travail seul, ni le capital seul, n'est la cause de la production de la valeur, mais les deux ensembles. — 5. Le mode de production capitalistique est une loi économique naturelle. — 6. La nature de la production capitalistique est toujours la même. — 7. La doctrine de l'Eglise sur le mode de production capitalistique. — 8. Raisons des différentes manières d'agir de l'Eglise en cette matière.

1. — Lutte du socialisme contre le capital.

Nous sommes les derniers à méconnaître les dangers du socialisme. Malgré cela, nous nous sentons comme tranquillisés en voyant les socialistes donner eux-mêmes tant de preuves qu'ils sont les vrais fils du XIX[e] siècle, c'est-à-dire les esclaves de la phrase. Ils sont là tous à regarder dans un avenir incertain, à parler, à blâmer, à murmurer. Serait-ce le moyen nouvellement inventé pour faire descendre le paradis sur la terre ? Ou bien, y a-t-il donc un obstacle qui les empêche de mettre la main à l'œuvre pour le réaliser ? Toutes les grandes choses, toutes celles qui sont destinées à la solidité et à la pérennité, sont petites à leurs débuts, et croissent lentement. Les socialistes peuvent donc poser à chaque heure la pierre fondamentale de l'état futur. Si les états modernes comprenaient leurs avantages, ils leur assigneraient un territoire spécial, et leur feraient des avances considérables pour les aider dans leur expérimentation. Ils pourraient ainsi montrer au monde leur supériorité et le bonheur qui l'attendrait, s'il adoptait leur organisation sociale. Il n'y a pas de doute que les

conversions se feraient en masse, et que l'exécution de leurs plans aurait vite fait de donner, sans bouleversement violent, les résultats qu'ils promettent constamment, et qu'ils souhaitent de tout leur cœur. Or, c'est précisément là contre, que Liebknecht et les chefs du parti les plus prudents mettent en garde leurs adhérents, avec la même sollicitude que la poule veut empêcher d'aller à l'eau les petits canards qu'elle a couvés. On comprend pourquoi ils détournent de ces essais. Pour nous, qui suivons leur littérature par devoir, ceci à des conséquences désagréables ; car tant que le socialisme s'occupera exclusivement de l'encre et de la parole, il jettera autour de lui des fleurs de rhétorique comme le laquais parmi ses connaissances nobles, probablement pour donner la preuve qu'il est à la hauteur de la formation de l'époque, et que quiconque prend une carte d'entrée chez lui, est autorisé à porter le titre de docteur dans toutes les sciences, même dans celles qui ne sont pas encore découvertes.

Le socialisme joue avec la science, comme dans le Talmud, Dieu s'amuse avec Léviathan, après son repas. Il résume en ces mots toute l'histoire du monde : Lutte de Moloch (état actuel) et de Mammon (capital) contre le travail. Il traite en un mot l'économie politique ; c'est, dit-il, l'exploitation du travail par le capital. Un seul mot aussi compose sa philosophie et sa morale : L'homme sera Dieu au moment où le mode de production capitalistique sera supprimé. Un seul mot résout toutes les énigmes des sciences naturelles : L'antique âge d'or sera réalisé et la terre deviendra un ciel, dès que le Darwinisme et la conception matérialiste marxiste du monde seront adoptés d'une façon générale. Bref, on ne peut exiger plus de tours de prestidigitation même d'un sophiste.

Ici cependant les paroles répondent à l'état des choses Le socialisme peut écrire toute sa sagesse sur un ongle car il ne rêve rien autre chose que la lutte contre l'orga

nisation actuelle de l'état, contre l'ordre social et contre le capital. C'est là le programme dont il se prévaut, dont il se fait un titre de gloire. En face des autres partis, écrit l'organe de M. de Vollmar, la démocratie sociale ressemble à quelqu'un qui est au sommet d'une montagne, par rapport à un autre qui se trouve au bas, dans une étroite vallée. Du point culminant de son savoir philosophico-historique et économico-social, elle seule voit au delà de la sphère limitée de la vie économique actuelle, et agit sans cesse pour faire sortir la société de cette lamentable vallée capitalistique, et la faire parvenir au plateau libre de l'état socialiste (1). Sous ce prétexte, elle a engagé la lutte contre le capital, et, dans cette intention, elle ne se lasse pas de tonner contre lui ; elle cherche à rendre ce mot si odieux, que personne ne puisse plus l'entendre sans dégoût.

2. — Le capital est toute possession qui, unie au travail, donne naissance à une activité productive.

Or, autant qu'il est permis de prendre cette lutte au sérieux, et qu'elle ne sert pas simplement de prétexte au bouleversement des choses, elle a pour point de départ une double hypothèse fausse, une erreur sur la nature du capital, et une conception erronée du rapport de travail et de capital dans le *processus* de la production.

Dans la chaleur de la lutte contre des institutions qui se sont fait détester, par les abus auxquels elles ont donné lieu, le simple mot qui les rappelle suffit pour faire perdre le calme dans la discussion. Telle fut sur les Juifs, depuis Caligula, le mot de domination romaine, sur les Français depuis Rousseau, le mot de tyrannie. Quand on en est là, il suffit la plupart du temps d'entendre le mot, pour condamner la chose elle-même, sans réflexion aucune. Même le petit nombre de ceux qui savent toujours conserver leur sang-froid, et qui sont capables de réflexion, n'a pas le courage de chercher si ceci ne contient pas une vérité, dans quelle mesure cette vérité repose sur le droit, et dans quel cas

(1) *Münchener Post*, 28 janvier 1891.

elle commence à devenir fausse et dangereuse, tout cela par peur du règne général de la terreur. Il en est de même aujourd'hui du mot capital. Sans doute celui-ci a mérité pleinement la défiance qui accompagne maintenant partout son nom. Mais quelle que soit l'injustice dont il se soit rendu coupable, ce n'est pas un motif pour nous de refuser de lui rendre justice. Ce qui prouve le mieux l'acharnement dont il est l'objet, c'est que, sous l'influence de la crainte superstitieuse que leur inspire Marx, des auteurs qui ne veulent pas passer pour socialistes prétendent que le Capitalisme est une invention des temps modernes. Or, quand même on n'a pas d'yeux pour voir, on devrait pourtant hésiter avant de s'en rapporter à un homme, dont le manque de clarté n'a pas peu contribué, à ce que les étrangers nous traitent, nous allemands, comme des jeunes gens nébuleux; à un homme qui, dans la critique, sa seule force, ne trouve aucune expression trop obscure ; à un homme qui, à l'occasion, éloignait de lui avec mépris ceux qui l'avaient suivi dans une foi aveugle.

D'ailleurs Marx ne dit pas du tout ce dont on l'accuse. Il se contente d'accuser de bêtise, — comme il s'exprime lui-même dans sa gentillesse juive, — Mommsen et d'autres savants, parce que d'un côté ils prétendent que, dans l'antiquité, le capital a pris une extension considérable, tandis que d'un autre, ils contestent l'existence du travail libre et du crédit pendant cette période (1). Ceci contient une espèce de contradiction. S'il n'y avait pas de crédit, l'économie du capital ne se développait pas. A cette époque, le manque de liberté n'était pas, comme c'est le cas aujourd'hui, un obstacle pour elle, mais il était plutôt un moyen de la pousser à l'exagération la plus excessive. Sans crédit, il n'y a point d'économie de capital possible. Elle peut exister sans argent ; mais non sans crédit.

(1) Marx, *Das Kapital*, (4), I, 130.

L'opinion reçue que l'économie politique s'est développée dans quatre périodes différentes se succédant les unes aux autres, et que l'on désigne sous les noms d'économie de produits, d'économie d'argent, d'économie de capital et d'économie de crédit, et que cette dernière est la plus jeune de toutes, est absolument contraire à l'histoire. C'est précisément l'économie de crédit qui est la plus ancienne, parce qu'elle est la forme la plus naturelle des rapports économiques. Sans crédit, aucune relation commerciale n'est possible, surtout dans l'économie des produits.

Qu'on se représente deux hommes de différents pays, et dont l'un dispose d'une charrue et a besoin d'une marmite, tandis que l'autre a une marmite disponible, et a besoin d'une charrue. Ils ne marcheront pas avec leurs objets d'échange sur le dos, jusqu'à ce qu'ils se rencontrent par hasard dans la forêt et y déchargent leurs fardeaux. L'économie de produits suppose donc l'économie de crédit. Ce n'est qu'avec la baisse du crédit que l'économie d'argent a été nécessaire. Mais l'économie de capital ne dépend ni de l'une ni de l'autre de ces formes économiques. Elle dépend seulement du crédit, parce que sans celui-ci aucune relation économique n'est imaginable. A part cela, elle peut résulter et se développer de toute espèce d'économie, plus difficilement de l'économie d'argent, plus facilement de l'économie de crédit, et même de la simple économie de produits.

L'idée que l'argent seul, réel ou imaginaire puisse être capital, n'est vraiment pas digne d'être réfutée. Si les immeubles ne sont pas du capital, qu'est-ce qui en sera encore ?

Au point de vue juridique et moral, il n'existe évidemment pas de différence entre capital meuble et capital immeuble. Economiquement parlant, on ne peut y trouver non plus une différence essentielle. La propriété foncière en union avec le travail est la forme pri-

mitive de tout capital. Toutes les formes de capital meuble se ramènent à celle-ci et doivent pouvoir s'y laisser ramener, ou sans quoi elles ne sont qu'une apparence de capital. Donc, au point de vue économique, on peut toujours distinguer entre capital et capitaux, en comprenant par le premier mot, le capital meuble aussi bien que le capital immeuble, bref, toute espèce de capital en général, et par le second les différentes espèces particulières du capital meuble. Mais il faut admettre que toute possession, sous n'importe quelle forme, prend le caractère de capital, dès qu'elle est en rapport avec le travail, dans le but d'être rendue productive. Au point de vue juridique et moral de ce rapport, il n'y a point de différence, c'est pourquoi nous n'emploierons pas ici habituellement le terme purement économique de capitaux, et nous traiterons seulement le capital sans aucune autre distinction.

3. — Le travail et le capital dans leurs rapports économiques au point de vue de la production, et dans leurs revendications juridiques au point de vue du résultat.

Nous ne pouvons donc pas attacher à ce point toute l'importance que tant d'autres croient devoir lui donner. Mais d'autant plus importante est la question concernant le rapport de capital et de travail, dans le *processus* de la production.

Ici, le libéralisme économique, arrivé à son point culminant, grâce à Ricardo, a émis ce principe pernicieux que les rentes de la propriété, et le salaire du travail ont toujours des intérêts opposés. Plus l'intérêt du capital est grand, plus le produit du travail doit devenir petit et réciproquement. C'est transporter dans le domaine économique la funeste conception kantiste du droit. D'après cette conception, qui est celle des anciens, le droit est considéré comme quelque chose de non limité en soi, quelque chose qui peut seulement être restreint et amoindri par d'autres droits qui lui sont opposés. Tous les droits particuliers seraient par conséquent des rivaux et des ennemis, et nous aurions ainsi dans le domaine du droit la même lutte de tous contre tous, comme elle existait dans l'état de nature au dire

de Hobbes, de Rousseau et de Darwin. Mais il ne pourrait être question de la solidarité de tous les intérêts et de tous les droits.

Quoique tout le monde voie du premier coup d'œil que, dans cette affirmation révoltante, — la ruine inévitable de toute unité sociale, — il ne s'agisse pas de l'explication économique de l'origine des fruits par la production, et par conséquent pas de l'origine des rentes du capital, ni du salaire du travail, mais de revendications juridiques dans la distribution des résultats produits en commun, le socialisme néanmoins s'est emparé de ce principe, et l'a exploité de telle manière que non seulement les cœurs en ont été émus, mais les intelligences complètement troublées. Et chez lui, ce n'était certainement pas illusion, mais c'était un dessein bien arrêté de se forger une arme terrible. Ce qui, au point de vue juridique, doit être considéré comme une simple erreur frauduleuse, dans la balance entre les deux parties intéressées, est maintenant devenu un péril de bouleversement pour la société tout entière, depuis que le principe est passé comme une loi dans le domaine économique. Si cette loi d'airain du salaire, dit Lassalle, l'habile inventeur des mots d'ordre à effet, est la suite nécessaire du mode de production capitalistique, et il n'est pas un homme raisonnable qui puisse en douter, a soin d'ajouter le juif rusé, afin que personne n'ose protester là contre, il est évident que le travail ne peut lutter contre le capital. Mais comme tout le monde doit comprendre qu'un tel rapport entre capital et travail n'est pas admissible, on en peut bien conjecturer que tout ce système du capitalisme, d'où, ajoute-t-il, avec une ruse calculée découlent nécessairement de semblables horreurs, doit être aboli.

Il faudrait désespérer de l'intelligence humaine, si l'on croyait que Lassalle ou un chef du socialisme n'a

(1) *Protocole du congrès de Halle*, 1890, p. 167.

pas compris la fausseté de cette hypothèse, et par conséquent de la conclusion. Pourquoi les socialistes de salon, comme les socialistes du journal, de la plume, de la parole, ou les socialistes commis-voyageurs, se sont-ils cramponnés à ceci d'une manière si tenace, et s'y cramponnent-ils encore? Ils l'avouent maintenant que le moyen a produit son effet. Ils se sont servis de mesures agitatoires, parce que, en face des masses, il fallait quelque chose de saisissable et de visible. Il ne fallait pas de démonstrations savantes, dit Liebknecht. D'ailleurs, comment un parti prétendrait-il à la science, — pour ce qui est de l'honnêteté, nous préférons n'en point parler, — quand, uniquement en vue d'exciter les passions, il déplace le point de la discussion, et embrouille la question à plaisir, comme c'est le cas ici. Au point de vue scientifique, l'affaire n'est vraiment pas difficile à résoudre, du moins pour celui qui croit à la distinction de l'âme et du corps, et à leur action commune. Au point de vue économique, elle est assez claire également. Comme nous l'avons déjà vu, elle est résolue dès les premières pages de l'Ecriture sainte (1), de même qu'elle l'est par la raison et par l'expérience quotidienne qui ne varie pas depuis des milliers d'années. Dieu a créé la terre, l'a dotée de riches biens et de forces abondantes pour la donner à l'homme. Puis, il a créé celui-ci, l'a doué de la vertu de travail et lui a confié ce domaine. Sans la nature, tout travail ne rapporterait rien à l'homme. Sans travail, la nature lui fournirait peu de chose ; mais quand tous deux agissent de concert, il a suffisamment pour vivre. C'est ainsi que tout revenu économique est dépendant de l'exploitation des forces naturelles par le travail, de l'union du capital et du travail. Economiquement parlant, le travail et le capital ont donc le même intérêt. Mieux le travail réussit, plus le capital gagne. Celui-ci vient-il à faire défaut? Le travail s'en ressent.

(1) V. plus haut conf. XII, 1 ; XIII, 3.

S'il en est ainsi, la question de droit est facile à résoudre. Le revenu complet n'appartient ni au capital seul, ni au travail seul. Les deux doivent se partager le résultat commun de la production commune, dans la mesure de l'activité économique que chacun d'eux y a déployée. La répartition de droit doit donc se régler d'après le côté économique de la production. Que le droit puisse être changé par des actes de violence, c'est malheureusement trop certain. Mais est-ce que l'injustice qui a lieu dans le partage des fruits change leur production? Longtemps avant Ricardo, l'avarice ou la fourberie avait trouvé que le capitaliste empoche d'autant plus d'intérêts qu'il retient davantage du salaire qui est dû à l'ouvrier. Mais si autrefois, quelqu'un avait voulu en déduire l'application utilitaire que, dans le travail et le capital, la production avait des rapports et des intérêts opposés, on lui aurait répondu, ou qu'il ne savait pas ce qu'il disait, ou qu'il avait des motifs pour compliquer d'une manière si évidente une chose si simple.

4. — Ni le travail seul, ni le capital seul n'est la cause de la production de la valeur, mais les deux ensemble.

Or, quand des allégations sont à dessein ou par erreur en contradiction avec toute la nature, les conséquences ne peuvent faire autrement que d'être en opposition avec la vérité. Nous n'accusons pas de tourner la question tous ceux qui, sous ce rapport, font plus ou moins cause commune avec le socialisme. Loin de nous une pareille intention. Plusieurs sont de très bonne foi en croyant que c'est la seule manière de donner au travail, souvent lésé par le système actuel du capitalisme, tout le droit qui lui revient, Mais l'erreur est toujours l'erreur, et l'injustice ne devient pas justice, quand même elle est commise en faveur des opprimés. C'est pourquoi Dieu a expressément défendu non seulement de léser le pauvre en faveur du riche, mais de faire du tort au riche par commisération pour le pauvre (1). Par contre, il

(1) Lev. XIX, 15.

est difficile d'absoudre ici bien les socialistes du reproche d'insincérité, car ils possèdent sans doute assez d'habileté de pensée, pour se rendre compte de quelles manœuvres vexatoires, ils se rendent coupables, en voulant prouver qu'au travail seul est dû tout le produit de la production.

Mais personne, mieux que les socialistes, ne peut nous démontrer que le travail sans le capital ne produit aucune valeur, qu'il ne doit par conséquent pas revendiquer seul tout le résultat de la production ; et cela précisément quand ils veulent prouver que le capital n'ayant aucune part dans la production des valeurs, il ne doit pas participer à leur partage. C'est ainsi que la *Münchener Post* veut démontrer, — pour nous servir de la savantasserie socialiste qu'elle emploie, — que la propriété est une catégorie juridique et non économique. Le travail, dit-elle, n'est l'unique source de la richesse, qu'en tant qu'il s'agit de l'homme ou de la société humaine. S'il s'agissait seulement de la production naturelle, il en serait autrement. Or l'homme peut bien modifier les différentes situations du monde. Pour que le travail bénéficie du revenu complet, il faut abolir la propriété et ses moyens de production, et particulièrement la propriété foncière (1). Il faudrait donc débuter par un acte de violence. Mais quel serait le résultat? Tout enfant sait que la production totale appartient à celui qui possède les moyens de production et qui fait le travail, à celui qui est capitaliste et ouvrier. Qu'arrive-t-il si les deux sont séparés ? Chaque enfant vous dira encore qu'une partie appartient à l'ouvrier, et une partie à celui qui est propriétaire des moyens de production. Très bien, mon enfant. Mais si ce propriétaire est l'état social lui-même ? Dans ce cas, il a droit à la portion qui reviendrait au capitaliste. Ce n'est donc pas l'ouvrier socialiste qui reçoit cette portion ? Non, cela ne se peut,

(1) *Münchener Post*, 8 février 1891.

car l'état social lui aussi doit pouvoir faire face à ses dépenses, et par conséquent avoir sa part de revenu. Quand même il n'en aurait pas besoin, on ne peut donner cette part à l'ouvrier, parce qu'il n'a droit qu'à ce qu'il a gagné. Ainsi raisonne l'intelligence de l'enfant. C'est pourquoi le raisonnement de Marx est faux, quand, dans sa critique du Congrès démocrate socialiste, il proclame que ce premier principe : le travail est la source de toute richesse, se trouve dans tous les abécédaires (1). S'il entend par là, les abécédaires du socialisme, nous l'admettons, mais ceux de l'intelligence saine l'ignorent. Celle-ci souscrit seulement à ce que Marx a dit avec une clarté merveilleuse au même endroit : que le travail n'est pas la source, — il veut dire l'unique source, — de toute richesse, que la nature aussi bien que le travail est la source de toutes les valeurs d'usage (2).

5. — Le mode de production capitalistique est une loi économique naturelle.

Ce qui est vrai, c'est donc précisément le contraire de ce que le socialisme a enseigné jusqu'à présent, quand il prétend que la question de l'influence du capital sur la formation de la valeur est simplement une question juridique, et non une question économique. Quant à la question de droit, à savoir à qui appartiennent les moyens de production, celle-ci a tout aussi peu à faire avec elle, que le rapport économique de capital et de travail avec la question de savoir d'où provient, dans les moyens de production, la raison juridique de la propriété. Que le capital se trouve aux mains de propriétaires privés, ou qu'il appartienne à une société ou à l'état, ceci rentre dans le domaine du droit.

Il est inutile d'entrer dans de plus grands détails à ce sujet, après avoir démontré que l'institution actuellement existante de la propriété particulière ne peut être changée sans violation de ce qui a été fixé par le droit naturel. Mais que l'ordre social actuel soit conservé ou non, la production économique reste la même. Dans l'é-

(1) *Neue Zeit.*, IX, 563. Blum, *Lügen der Socialdemokratie*, 49.
(2) *Ibid.*

tat social futur aussi, la part que le travail aurait dans la production de la valeur ne serait pas plus grande que maintenant, et celle du capital pas moindre. Car ce sont des rapports économiques basés sur la nature de la production, et celle-ci, personne ne peut la changer. On orienterait peut-être davantage, peut-être ne le feraiton pas non plus, la répartition des valeurs produites, en faveur du travail. On pourrait le faire, car, comme nous l'avons déjà dit à diverses reprises, c'est une question de droit. Mais pour cela, le règne du socialisme n'est pas nécessaire, il suffit que les seuls principes du droit chrétien et du droit naturel soient victorieux.

Que les gens qui sont toujours prêts à nous blâmer se convainquent bien que notre insistance pour une répartition plus juste et plus équitable des valeurs produites, n'a rien à faire avec le socialisme. Les vrais socialistes ne veulent justement pas entendre parler de répartition ; ils demandent tout pour eux. Par suite d'une confusion bizarre d'idées peu claires, ils veulent tout enlever au capital, l'existence juridique aussi bien que l'influence économique sur la formation de la valeur. Dans l'attente anxieuse de pouvoir créer un état social où le travail seul absorbera tout le résultat de la production, ils font fureur contre le mode de production capitalistique, comme ils disent ordinairement, fureur dans laquelle, ils ne savent pas même ce qu'ils veulent, ni ce qu'ils ne veulent pas. A part la terreur des terreurs pour eux, les policiers secrets, ils ne connaissent rien qui leur inspire autant d'horreur et de dégoût que l'expression que nous venons de citer. Mais c'est une nouvelle preuve de la puissance terrifiante qu'exercent chez eux des mots d'ordre mal compris. Ils ont assurément raison de se plaindre que le capital leur a fait du mal pendant longtemps ; mais vouloir pour cette raison condamner le capital luimême, ou vouloir l'abolir est aussi bizarre que si un enfant en colère brise le couteau avec lequel il s'est coupé. Encore une fois, le capital est nécessaire pour la

production et pour l'activité économique, peu importent les mains dans lesquelles il se trouve. C'est pourquoi aucun changement dans la constitution de la société, aucune transformation de la propriété commune, ne modifiera la production ou ne procurera au travail une situation entièrement indépendante. Qu'on perfectionne la production par l'introduction de nouveaux moyens auxiliaires, qu'on abolisse les abus dont l'ouvrier est victime, qu'on fasse une répartition plus équitable du revenu provenant des entreprises, nous le désirons aussi. Mais ce qui ne change jamais, ni ne pourra jamais changer, c'est la nécessité du capital et les rapports solidaires entre le capital et le travail.

Parler contre le mode de production capitalistique comme tel, serait une pure perte de temps. Il s'agit en effet ici d'une loi économique naturelle, qu'on ne peut faire disparaître du monde avec du pétrole ou de la dynamite, et encore bien moins avec des phrases. Ces paroles insensées et exagérées insurgent les pauvres ouvriers contre une institution sans laquelle eux-mêmes seraient voués à la ruine, et les éloignent de ceux qui seraient prêts à se consacrer à leur juste cause. Mais comment un homme sensé pourrait-il faire cause commune avec eux, s'ils basent tous leurs efforts pour améliorer leur situation, sur des idées fantaisistes et sans consistance? Comment un ami de la justice pourrait-il les soutenir, s'ils veulent commettre en leur faveur cette même injustice dont ils se plaignent si amèrement tant qu'ils en souffrent ? Qu'ils ne touchent donc pas à l'organisation économique juridique et sociale, et ils auront bientôt le monde tout entier pour eux. Il y a plus de cœurs compatissants qui battent en leur faveur, qu'ils ne le croient ; mais il faut qu'ils leur donnent la possibilité de les aider. Ce ne sera pas difficile ; du moins autant que faire se peut sur cette terre qui est et restera une vallée de larmes. La première condition est d'accepter des conseils ; car il n'y a pas de doute qu'on

puisse arriver à une répartition plus juste de ce qu'ils produisent eux-mêmes ; et le fait s'est réalisé plusieurs fois dans ces derniers temps. Elle se fera encore d'une manière plus avantageuse pour eux, s'ils ne s'écartent pas du droit, et s'ils ne demandent rien qui soit contre les lois de la nature.

6. — La nature de la production capitalistique est toujours la même.

La même requête et le même avertissement s'appliquent non seulement aux socialistes, mais aussi à ceux contre qui ils dirigent leurs attaques principales, contre leurs protecteurs en paroles et contre leurs amis. Personne ne niera plus aujourd'hui que les partisans de l'école libérale sont très coupables d'avoir, par les opinions fausses qu'ils ont répandues dans le monde, été cause que le socialisme, le plus crédule de ses disciples, fasse courir à cette heure un tel danger au monde. Que personne ne cherche le véritable motif de sa naissance dans des faits isolés, ou dans des milliers de faits. Comme secte, le socialisme ne s'explique pas par ces preuves innombrables que Marx et Schippel nous offrent de la misère de la classe ouvrière, et par la dureté des classes qui possèdent. Celui qui le considère seulement comme la réaction contre un traitement oppressif, ne comprend pas sa véritable signification. Par sa nature, le socialisme est une fausse doctrine qui doit être considérée non comme l'opposé de la philosophie libérale qui l'a précédée, mais comme son complet développement. De même que chaque doctrine sociale particulière provient du libéralisme, de même il en est aussi de la conception économique sur laquelle repose le système tout entier. Le socialisme croit qu'on peut transformer le rapport du capital et du travail, de telle manière que le travail absorbe le produit tout entier. Il tient cela du libéralisme avec la seule différence que celui-ci applique le principe en faveur du capital. Mais tous les deux partent de l'hypothèse erronée qu'on peut transformer artificiellement la nature de la production économique, ou que la civilisation humaine peut du

moins faire de tels progrès, qu'elle prendra d'elle-même une autre marche. Sur cette funeste illusion reposent tous ces motifs apparents, avec lesquels on attaque depuis longtemps les anciennes doctrines du Christianisme sur le droit, sur la nature, sur le capital et la production. Avec elles ont été justifiés tous les changements accomplis dans nos moyens d'acquisition. Tant que ces preuves illusoires parlèrent en faveur du capital, ou plutôt de l'argent, il fut complètement inutile d'élever la voix contre elles.

Tandis que dans les questions économiques, on nous opposait le silence presque partout où nous invoquions le droit et la morale, relativement aux offres, aux demandes et à la concurrence, bref, les lois naturelles, on faisait une exception dès que nous osions prétendre que la loi naturelle sur la production de valeur n'admettait pas de changement. C'était, disait-on, une véritable dérision pour les progrès merveilleux des temps modernes. Grâce à eux, la production a tellement changé, que maintenant nous sommes capables de faire du chocolat avec des briques, du vin avec de l'aniline. Surtout, chose admirable entre toutes, nous avons rendu le plus productif des objets l'argent que les sombres temps d'autrefois avaient considéré comme absolument improductif. Tout ce que nous avions de mieux à faire était donc de nous envelopper dans le silence, et de ne pas entraver, avec des théories vieillies, la marche victorieuse du capital ; d'ailleurs cela n'eût servi de rien, sinon à rendre son triomphe plus glorieux. Eh bien, ce triomphe a duré assez longtemps, et les trésors de la terre tout entière y ont été traînés. Et voilà qu'au moment même où il touche à sa fin, il menace de dégénérer en une défaite inouïe. A Rome, quand le triomphe montait vers le Capitole, on conduisait les captifs dans la prison Mamertine ; et pendant qu'au sommet de la colline le triomphateur offrait sur l'autel de Jupiter le sacrifice solennel, en bas, coulait le sang

des victimes enchaînées. Cette fois, il semble presque que le vainqueur va subir le sort du vaincu, et que le grand cortège triomphal de l'argent va finir par un sacrifice terrible. En tout cas, il a déjà transformé sa victoire en une défaite morale générale. On ne pèche pas impunément contre les lois immuables de Dieu et de la nature. Nous souhaitons de tout cœur que cette défaite s'arrête au point où elle en est, et qu'elle n'aille pas jusqu'au châtiment sensible. Le capital s'est déjà attiré un dommage immense en suivant les doctrines modernes. Cette punition devrait lui suffire. En somme, l'avantage du monde est que le coupable s'amende, et il le pourrait d'autant mieux qu'il a pu devenir prudent à ses propres dépens, et apprendre que le mode de production capitalistique reste toujours le même malgré toutes les améliorations particulières et extérieures qu'on peut lui apporter.

7. — La doctrine de l'Eglise sur le mode de production capitalistique.

Or, si les bases fondamentales de la production économique ne sont pas susceptibles de changement, les principes sur la nature de la production, en d'autres termes les principes sur le capital, l'argent, l'intérêt et l'usure, n'y sont pas non plus. On croit fréquemment rendre au Christianisme, Dieu sait quel service de Samaritain, quand on cherche à excuser tant bien que mal l'Église à cause de sa doctrine sur l'intérêt et sur l'usure. Nous n'avons pas de motif pour douter de la sincérité, de la bienveillance et de la vraie compassion de ceux qui essaient d'arrêter des agressions hostiles, par cette explication donnée ordinairement, qu'il ne faut pas juger les anciens temps d'après les moyens d'acquisition du nôtre, tellement ils sont différents. Ils pensent que si on s'était jadis douté de la facilité avec laquelle nous pouvons maintenant faire circuler notre argent et du développement grandiose, inouï, de notre situation morale, économique, l'Église n'aurait certainement jamais émis ces opinions malheureuses qui lui ont tant fait d'ennemis. Il faut entendre ces opinions

d'après l'époque qui les a vu naître, et considérée ainsi, cette doctrine est parfaitement justifiable. Aujourd'hui elle est devenue absolument insoutenable. D'ailleurs l'Église elle-même y a renoncé et ne nous enchaîne plus par elle. Ainsi parlent ces apologistes. D'eux aussi l'Église pourrait dire : « Vous me faites de beaux consolateurs ! Croyez-vous donc que Dieu ait besoin de votre mensonge, pour que vous lui imputiez vos ruses ? Est-ce que vous voulez vous substituer à lui pour juger à sa place ? » (1).

En vérité, c'est d'un exemple dangereux si les propres défenseurs de l'Église en viennent à n'accorder à ses doctrines qu'une valeur de temps limitée. Qu'y a-t-il encore qui soit durable ? Et qu'y a-t-il encore qui soit certain, si l'on tire les dogmes de la foi chrétienne exclusivement d'hypothèses historiques arrangées pour s'en servir à sa guise, hypothèses qui d'ailleurs sont on ne peut plus contraires à l'histoire. Quelle différence y a-t-il alors entre cette défense de l'Eglise et cette histoire des dogmes, cette critique historique par laquelle le Protestantisme moderne distille tellement le vin du Symbole, et le mélange avec tant d'éléments conformes au goût de l'époque, qu'il n'en reste plus qu'un breuvage insipide ?

Mais ce qui est le plus bizarre, c'est d'entendre exalter partout ce développement merveilleux de la vie sociale. Tout d'abord, ce sont des lamentations sur la situation intolérable dans laquelle nous vivons. Mais à peine a-t-on parlé de l'enseignement de l'Église, que tout se change en hymne pour célébrer le développement grandiose du présent. Eh bien ! l'Église ne doit pas s'écarter de son ancienne doctrine, s'il suffit de penser à elle pour tarir toute misère sociale, et changer à l'instant en panégyristes enthousiastes de notre situation, ses détracteurs les plus acharnés. Il nous semble

(1) Job. XVI, 2 ; XIII, 78.

que si quelque chose sonne mal dans cette critique de l'enseignement de l'Église, et si quelque chose est propre à mieux disposer en sa faveur, c'est précisément tout ce tapage qu'on fait autour de la splendeur de notre situation sociale. Qui sont ceux qui la trouvent incomparable? Nous ne savons; mais si ceux-là reconnaissent dans l'enseignement de l'Église un obstacle à la réalisation de leur idéal, c'est déjà pour elle une recommandation qui n'est pas à dédaigner. Une fois pour toutes l'enseignement de l'Église sur l'intérêt et sur l'usure est bien au-dessus de toutes les situations économiques des temps anciens et modernes.

Nous venons de nous convaincre que, abstraction faite de l'abolition d'abus et de l'amélioration dans les moyens d'acquisition, les bases fondamentales de la formation de la valeur ne peuvent jamais subir de changement. Que nous possédions aujourd'hui des moyens d'acquisition qu'on n'avait pas autrefois, nous le savons; que ceux-ci aient leur côté défectueux, nous le savons tous également, de même que nous n'ignorons pas qu'il y avait autrefois dans l'acquisition beaucoup de secours et de préservatifs que nous n'avons plus aujourd'hui. Mais personne, parmi les connaisseurs de la situation ancienne et moderne, ne nous blâmera si nous prétendons que, tout compte fait, les choses d'autrefois le cèdent très peu aux choses d'aujourd'hui. Sans doute celui qui se peint les anciens temps sous des couleurs horribles, et pense avec Bastiat que pour un habillement qui coûte aujourd'hui le salaire de vingt journées de travail, un ouvrier du temps de Luther aurait dû travailler de trois cents à quatre cents jours (1), secouera la tête avec incrédulité. Qu'il le fasse s'il veut, c'est qu'il a des motifs pour cela. Une telle ignorance mérite de la compassion pour celui qui en est la victime. Ce n'est pas avec de telles crécelles qu'on nous effraie aujourd'hui. Depuis

(1) Bastiat, *Harmonies*, Chap. VIII.

que nous avons appris à suivre la véritable histoire, nous sommes devenus extraordinairement froids à l'endroit de tels récits fantastiques, presque aussi froids que nos ancêtres eux-mêmes.

Au déclin du moyen âge, il y eut aussi, comme Hugo de Trimberg nous le raconte (1), des enfants à l'esprit si précoce, qui, lorsqu'ils avaient réussi à manger un œuf dans un premier tour d'escapade, sentaient déjà leur pousser des ailes dans le dos. Ils commençaient alors à jeter un regard de pitié sur leur père qui s'était traîné à terre si péniblement. Mais le père n'en voulait pas au blanc-bec et se contentait de dire dans sa bonne humeur inépuisable : Quand même on mettrait mille poules sur un œuf, elles ne parviendraient pas à le faire éclore en huit jours (2). Nos pères n'auraient peut-être pas répondu autre chose que ces petits proverbes à tous nos discours sublimes sur les moyens d'acquisition récemment découverts.

Ces anciennes maximes ont souvent un son très prosaïque. Néanmoins elles cachent en elles plus d'économie nationale saine que beaucoup de gros volumes. Aujourd'hui, nous nous vantons de faire produire à l'argent des résultats dont on n'avait aucune idée jadis. Mais reportons-nous aux temps anciens. Supposons que nous sommes en face de nos pères avec cette sagesse, et que survienne un négociant d'autrefois, qui lui aussi savait comment employer l'argent, un Fugger ou un Welser d'Augsbourg par exemple, je suis sûr que dans sa sèche philosophie, il nous demanderait simplement en souriant : Est-ce que chez vous les omelettes poussent à la place des pommes de pin ? Est-ce que chez vous les poules pondent des œufs ayant cent jaunes ? Avez-vous trouvé l'art de faire éclore des petits poussins avec des œufs qu'une poule n'a pas pondus ? Est-ce que chez vous, le blé rapporte trois fois l'an ?

(1) VIIe vol. Conf. XVII, 1.
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (1819, XX, I, 28).

Franchement, ne rougirions-nous pas devant lui ? En s'exprimant ainsi, n'aurait-il pas touché le juste point de la formation de la valeur, tandis que nous, avec nos expressions savantes, nébuleuses, nous ne faisons qu'obscurcir le véritable état de la question ?

En quoi peuvent nous rendre plus riches tous les moyens de commerce et d'échange, les établissements de crédit, les banques, les concurrences, les libertés, les bourses, si les sources de production dans lesquelles nous puisons les moyens de transaction, c'est-à-dire la nature et le travail, restent toujours les mêmes ? Nous avons des chemins de fer, des machines, des bateaux à vapeur et des fabriques en quantité innombrable, peut, être même beaucoup trop. Avec de la fortune en papier, avec du crédit et des emprunts, nous acquérons une morgue devant laquelle nos pères se signeraient. Nous sommes bouffis d'orgueil avec notre argent dont nous ne savons que faire, avec le gain colossal que nous tirons de nos dettes. Mais chose bizarre, dans tous les livres que j'ai lus, je n'ai pas souvenance d'avoir rencontré une seule fois le seul mot dont nous devrions être fiers, le seul avec lequel on peut remédier à tout et qui est celui-ci : Nous avons plus de pain que nos pères. Ce mot, l'optimisme le plus désespéré n'ose pas le dire, et c'est pourquoi je crains bien qu'avec nos discours creux sur le progrès et la richesse, nous ne puissions que difficilement tenir tête aux anciens, qui, avec leur sens pratique, nous battent avec ce seul petit mot dans la tenue du ménage : l'homme ne vit pas du superflu (1). Et vous, nous diraient-ils, vous voulez vivre d'argent ou même de simples valeurs ? Mais partout le pain est bon à manger ; il suffit d'en avoir (2). Eh bien ! les anciens avaient au moins du pain, personne ne leur contestera cela. Il est à présumer qu'ils l'ont mangé aussi. Nous

(1) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen*, (2) 5307.

(2) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, II, 272, Nr 494.

n'examinerons pas si nous le mangeons meilleur qu'eux. Mais ce qui est certain, c'est qu'il doit croître partout. Or l'endroit où il croît le mieux est celui où on le cultive le mieux. Du moins, il en était ainsi dans les temps où l'enseignement de l'Eglise sur l'intérêt et sur la foi chrétienne dominait le monde. C'est de ce fait seul qu'est sorti l'enseignement de l'Eglise.

On ne peut donc pas considérer celui-ci comme le lumineux reflet des pitoyables situations économiques qu'on imputait jadis au moyen âge. D'ailleurs nous serions reconnaissant à quiconque voudrait élargir notre horizon scientifique et exaucer une prière que nous faisons depuis longtemps, celle de nous indiquer un seul docteur de l'Eglise qui ait amplifié ou fondé le dogme chrétien sur les rapports économiqnes de son époque. Quelque défectueuses que soient nos connaissances scolastiques, nous croyons néanmoins pouvoir douter de cette possibilité. En tout cas, nous voulons attendre la preuve contraire. Et puis, quand même il s'en rencontrerait un, on n'aurait encore rien prouvé contre le dogme. Car par là même qu'une doctrine de l'Eglise est faussement ou faiblement motivée par un docteur, elle ne cesse pas d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire une vérité inébranlable et immuable, au-dessus des probabilités ou des hasards du temps. Et c'est le cas ici. Ce n'est pas une hypothèse économique qui ne tient plus debout aujourd'hui ou qui était déjà fausse dès le début, qui a donné naissance à la doctrine de l'Eglise ; ce ne sont pas des manipulations économiques, d'adroites manœuvres de banquiers, ou des rapports extérieurs de relations et de transactions qui la créent ou changent quelque chose en elle ; mais seule la base immuable, éternelle de la Révélation divine et du droit naturel, seule la conception du capital et de la formation de valeur qui est vraiment admissible au point de vue philosophique, juridique et théologique forment son point de départ et son rempart éternel.

8. — Raisons des différentes manières d'agir de l'Eglise en cette matière.

Arrière ces défenses incomplètes qui, pour sauver l'Eglise, sacrifient sa foi. L'Eglise n'a pas besoin d'excuses et n'accepte pas de compassion. Elle veut qu'on professe ouvertement sa doctrine et qu'on reconnaisse sincèrement que, sous ce rapport aussi, elle a su préserver de la honte et de l'erreur la vérité à jamais immuable, gardant ainsi dans son sein le salut de la société. Elle a toujours eu à cœur ces deux choses. Pour dégager la vérité, elle a jadis exprimé sa doctrine de la manière la plus décisive. Et si, dans les dernières dizaines d'années qui viennent de s'écouler, elle a usé de retenue et de ménagements, c'était non parce qu'elle avait changé sa doctrine, car elle ne le pourrait pas, quand même elle le voudrait, mais parce qu'elle ne voulait pas troubler davantage ces temps de dissolution générale dans lesquels se transformaient tous les rapports sociaux, semblable ainsi au général qui laisse passer la surexcitation de l'armée en déroute, et ne donne ses ordres que lorsque ses soldats sont en état de les comprendre et de les exécuter.

Partant de la même considération, beaucoup de défenseurs de l'Eglise ont cru devoir s'imposer une condescendance apparente envers les empiétements du capital. Leur intention n'était certainement pas de parler en faveur de l'usure, mais ils y ont été poussés par crainte d'être un obstacle à un nouveau moyen d'acquisition, à un progrès peut-être possible dans la production. Aux époques mauvaises, ils ont agi selon le principe : « Le prudent se tait parce que les jours sont mauvais (1) ». Ces temps, où toute parole était inutile *à priori* et courait risque d'aggraver le mal, ne reviendront plus, c'est plus que probable. Les conséquences de leurs principes ont rendu le monde plus attentif à la parole de la vérité. C'est pourquoi, il est désormais de notre devoir de dire toute cette vérité sans restriction aucune,

(1) Amos V, 13.

afin que les esprits et les cœurs deviennent plus accessibles, quand l'Eglise, la maîtresse de la vérité, trouvera le moment opportun pour élever la voix à ce sujet avec autant de force et de décision qu'elle l'a fait jadis dans les anciens temps.

Appendice.

La doctrine de l'Église sur le capital, l'intérêt et l'usure.

1. D'où proviennent la lutte contre cette doctrine et la difficulté de la comprendre. — 2. L'idée de valeur dans sa double signification. — 3. Idée de la productivité économique. — 4. La productivité ou la formation de la valeur résulte de l'action commune de la nature et du travail. — 5. L'enseignement de l'Eglise sur l'intérêt comme dogme de la foi, du droit naturel et du droit positif. — 6. Sa double base fondamentale. — 7. *a*) Le côté économique. Différence essentielle entre argent et capital. — 8. Origine et nature de l'argent. — 9. Triple valeur de l'argent. — 10. Double signification et idée de l'argent. — 11. Degrés dans l'emploi de l'argent. — 12. Argent improductif. — 13. Différence entre l'argent et le capital. — 14. Risque inséparable du capital et du travail. — 15. Le capital et le travail ne peuvent s'accroître indéfiniment. — 16. Combien y a-t-il de facteurs dans la formation de la valeur? — 17. Notion du capital. — 18. L'argent, malgré sa productivité apparente, est infructueux en réalité. — 19. La nature organique de l'intérêt dans le capital. — 20. Dommage économique provenant de ce qu'on méconnaît la nature de l'argent. — 21. *b*) Le côté juridique. — 22. Nature du prêt. — 23. L'enseignement de l'Eglise sur le prêt. — 24. Accord du droit civil avec l'enseignement de l'Eglise. — 25. Réprobation d'un prêt productif et consomptif, ou de l'usure, de la part du riche et de la part du pauvre. — 26. Titre de compensation dans le prêt. — 27. En quoi la vie économique est-elle changée aujourd'hui? — 28. Différence entre intérêt (Zins) et indemnité (Interesse). — 29. L'intérêt provenant d'emplois de capitaux n'est jamais défendu. — 30. Rétribution et salaire. — 31. Nature des emplois de capitaux. — 32. Différence entre prêt et emploi de capitaux. — 33. Court résumé de l'enseignement sur le capital et le prêt. — 34. Usure. — 35. Espèces d'usure. — 36. Devoirs de la législation relativement à l'usure.

1. — D'où proviennent la lutte contre cette doctrine et la difficulté de la comprendre.

La question sociale offre beaucoup de sujets qui ne sont pas moins importants que celui du capital. Mais il n'en est aucun où la plus opiniâtre des passions s'ingère davantage. C'est pourquoi il ne faut pas nous étonner, si nulle part ailleurs nous ne rencontrons autant de luttes et de contradictions qu'ici. Il semble que sur lui se trouvent concentrés tout l'acharnement et toutes les

divisions dont la société est le théâtre. C'est ce qui en fait une question si importante. Nous ne voulons pas dire qu'elle soit à proprement parler la question fondamentale par excellence. Loin de là, elle n'est que l'application des principes que nous avons posés jusqu'à présent; mais elle est plus importante que toutes les autres, parce que d'elle résulte si clairement la portée de plusieurs de ces principes, que c'est seulement ici que nous pouvons voir sur qui compter dans un essai de réforme sociale selon les idées chrétiennes. Elle est en effet la pierre de touche à laquelle on reconnaît l'attachement aux doctrines de l'Église, les seules que nous voulions démontrer ici, avec toute la fidélité dont nous sommes capable.

En elle-même, la question n'est pas du tout si embrouillée qu'on le pense; ce qui la rend difficile, c'est la variété incroyable des opinions et des expressions qui la concernent, ainsi que la façon multiple de les expliquer. Nulle part peut-être plus amèrement qu'ici, ne se venge cette espèce de terreur que le monde ressent, en présence de toutes les formules de la philosophie, de la théologie et de la jurisprudence, formules consacrées par la raison et par la nécessité de la logique, de même que par une pratique de deux mille ans. Combien de jeunes gens qui n'ont jamais vu un scolastique, et qui ne se sont jamais occupés de pénétrer bien profondément les principes si bien polis et si bien cristallisés de la jurisprudence et de la théologie, croient piétiner le passé et le présent, quand ils ont foulé aux pieds les expressions propres au droit et à la morale, comme un fouillis scolastique dont on ne sait que faire? Or, on ne peut se passer un seul instant de ces formules et de ces distinctions prétendues inutiles, dès qu'on s'aventure sur notre domaine. Et parce qu'on ne connaît pas, et qu'on ne veut pas accepter ces antiques formules, fruit du travail intellectuel d'un grand nombre de générations à l'intelligence subtile, les seules qui soient justes, on en crée de

nouvelles dont le seul avantage est de ne pas s'accorder avec les anciennes. Aucune de celles-ci n'ayant de valeur générale ne peut, comme c'est tout naturel, avoir d'acception générale. Et c'est ainsi que chacun se crée sa propre terminologie, et que chaque jour voit naître de nouvelles expressions de ce genre. Pour une expression scolastique, nous en avons maintenant cinq ou dix nouvelles, toutes plus barbares et beaucoup moins précises qu'elle.

Mais ce qu'il y a de plus fâcheux là dedans, c'est que même les expressions qui sont encore généralement employées sont comprises différemment, selon les personnes qui s'en servent (1). Ainsi les unes distinguent entre valeur d'usage et valeur d'échange. D'autres, au contraire, rejettent entièrement cette distinction. L'une considère la valeur d'usage, comme la valeur qu'une chose a pour l'usage personnel, et la valeur d'échange pour la valeur qu'elle a sur le marché public, tandis qu'une autre comprend par valeur d'usage la valeur qu'on ajoute artificiellement à une chose par l'usage ou par le travail, et par valeur d'échange, la valeur de la chose contre laquelle on en échange une autre pour son propre usage. L'une prend la valeur d'échange dans le sens de valeur de troc, une autre la regarde comme synonyme de valeur commutative. Ainsi, les deux se servent des mêmes mots, mais leur donnent une signification tout opposée. Et il en est presque partout ailleurs comme ici.

Dans une telle disparité de mots et d'idées, toute compréhension et toute action d'ensemble cessent comme à Babel. Si l'unité et la fixité ne reviennent pas, tous les efforts pour éclaircir les questions les plus difficiles seront du temps perdu et des forces dépensées en vain.

2. — L'idée de valeur dans sa double signification.

La première chose sur laquelle nous avons à nous entendre ce sont les mots *bien* et *valeur*. Constamment ces

(1) Rœsler, *Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirthschaftstheorie*, 1 sq.

idées apparaissent l'une à côté de l'autre, mais de telle façon pourtant, qu'on puisse les distinguer facilement. Quelle valeur a ce bien? Pourquoi ce bien a-t-il telle valeur? Comment peut-on donner à ce bien une plus grande valeur? Ces questions et d'autres semblables démontrent combien les deux idées se touchent de près, et comment elles ne signifient cependant pas une seule et même chose. Le bien est la base fondamentale. La valeur repose sur le bien. On peut donc se servir à la place de l'expression *bien*, de l'expression synonyme, objet de valeur. La valeur découle de l'objet de valeur, et doit tout d'abord pour ainsi dire en être extraite. Par le *bien*, ou comme nous disons ordinairement *bien temporel*, nous comprenons toute chose matérielle qu'un individu peut s'approprier comme objet d'usage ou d'usufruit, et capable de former une possession particulière (1). Des choses qui sont communes comme l'air et la lumière, personne ne les comptera parmi les biens temporels. Seul ce qui est capable de former une possession particulière porte ce nom.

Ceci posé, il n'est pas difficile de trouver les rapports qui existent entre le bien et la valeur. Quelqu'un par exemple possède dans sa prairie une source, qui non seulement donne de l'eau non potable, mais empêche même l'herbe de pousser, ou produit une herbe que le bétail ne peut manger. C'est évidemment un bien sans valeur pour lui. Il se fâcherait même contre nous, si nous lui donnions le nom de bien. Mais voici quelqu'un qui lui démontre que cette eau a des propriétés très salutaires, et qui lui enseigne la manière de cultiver une certaine plante dans cette prairie. Aussitôt, le bien commence à obtenir de la valeur à ses yeux. Au bien s'ajoute la science de savoir l'utiliser, la capacité de l'employer et d'en jouir, et c'est ce qui lui donne une valeur réelle.

(1) *Dig.*, 37, 1, l. 1 ; l. 3, § 2 ; 50, 16, l. 39, § 1 ; l. 49, Cicero, *Parod.*, 1, 1 ; *Famil.*, 13, 30. Cf. August. *Sermo* 157, 5 ; 177, 8 ; *De doctrina christ.*, 1, 4.

Comme objet de valeur, le bien n'avait que la capacité de valeur, mais la capacité d'emploi lui donne la réalité de la valeur. La valeur est par conséquent le degré d'utilité plus ou moins grand, qu'un objet de valeur matérielle ou un bien fournit en réalité par l'usage qu'on en fait.

Mais il est évident que le possesseur taxera la valeur de cette plante très différemment, selon que le mode de culture qu'on lui a indiqué, lui donnera une racine savoureuse qu'il servira sur sa table, ou bien une fleur, ou un fruit dont la nature tinctoriale ou la vertu officinale le met dans la possibilité d'en faire un objet de commerce. Dans le premier cas, il retire du bien seulement ce qu'il lui faut pour son propre besoin, et ce qu'il dépense en l'exploitant lui-même ; mais dans le second cas, il a un avantage durable.

Prenons cependant un second exemple, parce que celui-ci n'explique suffisamment la question que d'un côté. Voici quelqu'un qui vient d'entrer en jouissance de l'héritage d'un parent. Arrive un marchand de domaines qui lui dit : Je vous achète cette propriété. Que vaut-elle ? Ce qu'elle vaut ? dit l'heureux héritier. Elle est évaluée dix mille francs, et entre nous soit dit, elle les vaut bien, mais je ne la donne pas. Dans l'intervalle entre l'huissier du tribunal qui réclame mille francs de frais de succession et de mutations. Mais, pour l'amour de Dieu, s'écrie le propriétaire consterné, la propriété tout entière ne vaut pas cela ; et puis, en la prenant je me suis chargé de tant de dettes, que je serai bien heureux s'il me reste chaque année deux cent cinquante francs. De cette manière, la valeur de quatre années complètes est donc perdue d'avance. Ce sont évidemment deux notions et deux estimations de la valeur complètement différentes l'une de l'autre (1). Selon que le bien est conçu comme la base d'une utilité toujours fixe, qui ne varie

(1) Cf. Aristot., *Pol.*, 1, 3 (9), 11 sq. ; *Eth.*, 5, 7 10), 5, 6. Thomas, *Eth.*, l. 5, *lect.* 12, *h.*

pas, ou comme base d'une utilité mobile, changeante, allant toujours croissant, capable d'être renouvelée ou répétée, il en résulte deux manières tout à fait différentes de concevoir ce mot de *valeur*.

On le comprend dans le premier sens, quand on le considère comme un lien, un intermédiaire, ou une égalisation entre un propriétaire et un autre, ou entre le commencement et la fin de la possession ou de l'exploitation. Il a le second sens, quand le bien est considéré comme moyen capable de favoriser l'acquisition, comme base d'accroissement de son utilité et de toute espèce d'activité économique entreprise avec lui. Autre est la valeur d'un objet comme matière destinée à être consommée, ou à former le point de départ d'un travail quelconque, et autre est la valeur de cet objet, lorsque par ce travail il a pris une nouvelle forme ou subi un perfectionnement. Celui qui a cultivé une prairie ne lui attribuera pas la valeur qu'elle avait quand elle était en friche. Aucun ouvrier non plus, — car dans le travail aussi on fait la même distinction, — ne voudra donner pour la même valeur qu'ils lui ont coûté, le résultat de son travail ou l'application de sa force de travail. Il est facile de comprendre qu'il taxe sa valeur très différemment, selon qu'il calcule le bien que le travail a consommé, ou le bien qu'il a réalisé. La question de la valeur d'un bien ou d'un travail est donc toujours équivoque. Elle signifie ou bien quelle valeur y a-t-il dans le travail, dans la propriété ? ou bien quelle valeur peuvent produire la propriété et le travail ? Savoir ce que le travail et la propriété ont consommé pour être mis sur pied, et savoir ce qu'ils réaliseront à l'avenir comme nouveauté et surplus, sont deux questions qui diffèrent complètement l'une de l'autre et qu'il faut séparer. La réponse à la première nous fait concevoir la valeur comme quelque chose de fini, de mort, d'invariable; la réponse à la seconde nous la représente comme une chose en voie de formation, vivante, variable.

Cette distinction est tellement naturelle, qu'elle a été faite dès les temps les plus anciens. Aristote l'a déjà traitée de la manière la plus claire, et le droit romain l'a également admise sans rien savoir d'Aristote. Aussi le moyen âge tout entier s'y est-il attaché d'une manière inébranlable. L'usage du langage observé pendant si longtemps par la théologie et la jurisprudence est si précis ; il est si difficile à remplacer, que nous n'avons pas de raison pour nous en écarter. Tout droit, — mais qu'avons-nous besoin de droit ici? — toute idée qui provient de la raison distingue, dans l'emploi d'un bien, un usage qui est en même temps consommation, et un usage qui peut se séparer de la consommation du bien (1). Il y a certains objets dont on ne peut se servir qu'une fois, parce qu'ils cessent d'exister avec le premier et seul usage qu'on en fait (2). Le droit les désigne sous le nom de biens qui consistent en mesure, nombre et poids (3), ou, plus exactement, sous le nom de choses qui cessent d'exister immédiatement par l'usage, de choses dont l'usage est dans la consommation (4). Tels sont les aliments, les boissons, s'ils servent à leur but naturel, et particulièrement l'argent, comme nous l'établirons plus exactement dans la suite. Toutes les autres choses sont telles que, chez elles, l'usage peut être séparé de la consommation (5), mais que des milliers de fois aussi, les

(1) Cette distinction se rencontre déjà chez Aristote : Ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ Χρῆσις.... καὶ οὐδὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον....., ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν (*Metaphys.*, 8, 8, 9). Et à propos de l'argent, il dit : Χρῆσις δ'εἶναι δοκεῖ χρημάτων δαπάνη καὶ δόσις (*Eth.*, 4, 1, 7).

(2) Res quarum *usus* est ipsorum rerum *consumptio*. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1 ; a. 2, ad 2 ; a. 3.

(3) *Dig.*, 12, 1, l. 2, § 1. De là l'expression : *chose de quantité* (*Quantitaetssache*). D'ailleurs cette expression et l'expression encore assez fréquente (inventée par Zasius ?) *de choses fongibles*, bien qu'elle soit la plupart du temps factice, ne concordent pas tout à fait avec l'expression *chose de consommation*.

(4) Quæ ipso usu consumuntur (*Dig.*, 7, 5, tit. *Inst.*, 2, 4, 2), quæ sunt in abusu, quæ in abusu consistunt (*Dig.*, 7, 5, l. 5, § 2).

(5) Quorum usus non est ipsa rei consumptio (Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1 ; a. 3). Cf. *Dig.*, 7, 5, l. 6 ; 7, 8, l. 14, § 1 ; 7, 1, l. 42.

deux ont lieu ensemble (1). Ainsi, on peut employer le bois pour la construction, les pommes de terre pour la semence, mais plus souvent encore on se sert du bois pour faire du feu et des pommes de terre comme nourriture. Dans ce dernier cas, l'usage et la consommation ne font qu'un. Mais dans le premier l'usage est distinct de la consommation. Et ici, il faut bien distinguer la valeur que la chose prend par l'usage, de la valeur qu'elle a pour la consommation. La valeur qu'elle a pour la consommation est la valeur fondamentale, la valeur qu'elle contient en elle, la valeur qu'elle a consommée, comme nous venons de dire, la valeur d'origine, la valeur d'achat, la valeur de nature. Mais la valeur qu'elle a par l'usage sans la consommation est une survaleur ; c'est la valeur conventionnelle, la valeur commerciale, ou la valeur qu'elle a en raison du travail qu'elle a coûté. Comme toute la doctrine sur les transactions et les relations commerciales se ramène en théologie, comme en jurisprudence, toujours à ces expressions, nous donnerons désormais, pour éviter toute équivoque, à la valeur prise dans le premier sens, le nom de valeur de consommation, et à la valeur prise dans le second sens, c'est-à-dire à la valeur commerciale, le nom de valeur d'usage.

Il va de soi que les choses qui n'admettent pas un usage distinct de la consommation n'ont pas une double valeur, mais seulement la valeur de consommation. On n'a pas besoin d'explication sur ce fait qu'une seule et même chose peut avoir une valeur différente, selon qu'elle est envisagée sous des rapports différents. Pour le tanneur, la peau brute a une valeur de consommation, et la peau qu'on a travaillée pour en faire du cuir a une

(1) Il faut avoir soin de remarquer ici que beaucoup de choses ont, par *leur nature,* une *valeur d'usage* spéciale, mais n'offrent à beaucoup d'hommes qu'une *valeur de consommation*. Ainsi, un piano qu'un paysan gagne dans une loterie, n'a qu'une *valeur de consommation* pour lui, tandis qu'il a une *valeur d'usage* pour un professeur de piano.

valeur d'usage. Mais le même cuir tanné a, pour le relieur ou pour le cordonnier, une valeur de consommation, et devient pour eux valeur d'usage par le travail qu'ils lui font subir, en le transformant en reliures ou en souliers destinés au commerce. Donc l'objection qu'il n'y a point de valeur naturelle, mais que toute valeur renferme en elle une valeur d'usage est juste, mais ne change néanmoins rien à la justesse de la distinction. Car de ce qu'une valeur envisagée sous un autre rapport soit une valeur d'usage, cela n'empêche pas le moins du monde que, mise sur un pied nouveau, elle puisse être supposée comme servant de base solide, indépendante, à une valeur d'usage plus élevée, et devienne par conséquent valeur de consommation. Ainsi dans le sorite, la dernière proposition de la première conclusion devient la première proposition de la seconde conclusion. Ainsi le capitaine est préposé au soldat comme supérieur, mais subordonné au colonel comme inférieur.

3. — Idée de la productivité economique.

Maintenant, la question qui se pose est de savoir comment une valeur d'usage résulte de la valeur de consommation. Le sens de cette question n'est naturellement pas de savoir comment on pourrait tirer une valeur d'usage d'un bien qui a été consommé. C'est précisément le tort dont l'usure d'argent se rend coupable. Sa signification est plutôt celle-ci : à quelle cause faut-il attribuer qu'un bien obtient une valeur plus élevée, si on en fait usage que si on le consomme ? Ceci nous conduit à la grande question tant discutée de la productivité, c'est-à-dire comment la valeur d'usage a pris naissance, ou, comme on dit souvent tout court, à la question de la formation de la valeur (1).

Avant de répondre à cette question, il serait opportun de déterminer d'abord exactement les expressions

(1) Il suffit de faire remarquer une fois pour toutes que dans la locution *formation de valeur*, l'idée de valeur ne peut avoir, d'après la nature et d'après la chose, que la signification de *valeur d'usage*.

productibilité, productivité ou rapport. La défectuosité de nos langues est justement la cause qu'en cette matière, tant d'obscurités et de contradictions aient empêché la solution de la difficulté. Nous nous servons toujours d'un même mot, et nous oublions combien différente est la signification dans laquelle nous l'employons. C'est ainsi que quelqu'un demande si la nature est productive et un autre si le travail est fructueux. Le premier tient pour l'affirmative de sa question aussi ferme qu'il nie l'autre ; le second l'imite et aucun d'eux ne voit que son adversaire a autant raison que lui. Car le premier conçoit, sans s'en rendre compte, le mot productif dans le sens de capacité de rapport, ou comme *productible*, et le second comprend le mot fructueux de la *productivité* réelle, effective, par conséquent dans le sens qu'il porte des fruits ou en rapporte. De nombreux malentendus seraient évités, et de vaines discussions seraient épargnées si l'on distinguait toujours exactement entre productible et productif, ou entre capacité de rapport et rapport réel. Ici nous prenons l'idée de *productibilité* comme synonyme de capacité de rapport, et nous l'opposons au rapport, au rendement qui résulte d'un gain effectif. D'après ceci donc, la *productibilité* ou la capacité de rapport est la capacité qu'a un bien de fournir des valeurs d'usage, et le *rapport* ou *productivité* est la valeur d'usage effective, réelle qu'on tire d'un bien.

La question de savoir si un bien est productible, capable de rapport, signifie donc : Le bien est-il de la sorte, qu'il donne la possibilité de se servir d'un fruit qu'il a produit, sans le détruire lui-même ? En d'autres termes, peut-on séparer dans ce bien, le fruit du tronc, de telle sorte que le bien, après qu'on s'est approprié le fruit, reste de sa nature encore propriété du possesseur actuel, et que celui-ci puisse avoir en propre le bien comme tel, et le fruit comme tel, séparé, et simultanément l'un à côté de l'autre, comme cela peut avoir lieu pour les fruits de l'arbre et du champ, et le champ ou

l'arbre lui-même. Comme on le voit, le sens est le même que celui de l'expression plus juridique : la productibilité d'un bien est la capacité qu'il a de fournir une valeur d'usage, qui n'est pas sa valeur de consommation, ou la propriété de rendre possible un usage par lequel le bien comme tel n'est pas consommé, c'est-à-dire ne se perd pas pour celui qui en fait usage comme prix de l'usage, ou cesse d'être sa propriété. La productibilité est donc la capacité qu'a une chose de devenir objet d'un droit de jouissance, bref, la capacité de jouissance, la capacité d'usufruit, la capacité d'usage complet. Car l'usage complet, l'usage de jouissance, ou l'usufruit, *ususfructus*, se distingue du simple usage ou du simple emploi, du *nudus usus*, en ce que celui-ci rend seulement possible la possession de la chose sans le fruit qui en est séparé, tout au plus l'apaisement du propre besoin (1), tandis que celui-là permet l'usage et la jouissance du rapport tout entier, mais de telle sorte que, à côté, la chose elle-même subsiste non consommée et intacte (2). Le droit d'usufruit est donc plus que la simple utilité, et celle-ci est moindre que celui-là (3). Le droit d'utilité peut exister sans le droit d'usufruit, et la capacité de la simple utilité, sans la capacité d'usufruit, peut exister aussi, mais non la réciproque. Dans le droit d'usufruit est compris le droit d'utilité, dans la capacité d'usufruit est comprise aussi la simple capacité d'utilité ; mais là où se trouve seulement la simple capacité d'utilité, là est exclue la capacité d'usufruit (4).

D'où il résulte que toute utilité d'un bien n'est pas l'usage complet de ce bien. Ce dernier, c'est-à-dire l'usufruit ou droit de jouissance, est seulement possible là où le fruit est séparé du bien, où l'utilité est séparée de la possession, où l'usage est distinct de la consom-

(1) *Inst.*, 2, 5, 1. *Dig.*, 7, 8, l. 1, § 1.
(2) *Dig.*, 7, 1, l. 1. *Inst.*, 2, 4.
(3) *Inst.*, 2, 5, 1. *Dig.*, 7, 8, l. 10, § 4.
(4) *Dig.*, 7, 8, l. 14, § 1. Vangerow, *Pandekten* (6), I, 850 sq.

mation (1). Et il n'y a qu'un bien qui offre un fruit séparé du tronc ou de tout ce qui peut le porter qui soit productif. Mais là au contraire où le fruit tout entier est la chose elle-même, et où l'appropriation du fruit équivaut à la suppression de la chose, là personne ne parle de la productivité au sens propre. Ainsi se vérifie ce que nous soutenions tout à l'heure, que la capacité de rapport ou la productibilité est la capacité que possède un bien de donner jouissance ou usufruit, c'est-à-dire usage plein.

Il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer qu'on doit prendre ici la productivité seulement dans le sens économique et bien la distinguer de la productivité physique. Si un champ, par exemple, ne rapporte que ce qu'on y a semé, il est productif au point de vue physique, mais improductif au point de vue économique.

On voit par là, combien il faut se garder de confondre des idées d'économie agricole avec des idées économiques proprement dites, chose qui arrive si souvent au détriment de la clarté dans des questions d'économie politique. Or, puisqu'il n'y a que le plein usage ou l'usufruit qui soit usage dans le sens propre du mot, et que la simple utilité ne peut être séparée de la consommation du bien lui-même, il en résulte que l'utilité qui est en même temps consommation est, au point de vue économique, équivalente à valeur de consommation et à improductivité, tandis qu'un usage distinct de la consommation, usage par conséquent dans le sens propre et complet du mot ou jouissance, usufruit, considéré au point de vue économique, est équivalent à productivité et à valeur d'usage.

4.—La productivité ou là formation de la valeur résulte de l'action commune de la nature et du travail.

Désormais il est donc facile de répondre à la question : Quelle est la base de la productivité ? Son sens est celui-ci: A quelle cause doit-on attribuer qu'un bien produise du rapport, et que des valeurs d'usage se forment en réalité ?

(1) *Inst.*, 2, 4, 1. Cf. *Dig.*, 22, 1, l. 19.

D'après Quesnay, c'est uniquement la nature et particulièrement la propriété foncière, qui est la cause de toute productivité. La productrice et la mère de toutes choses est la nature, dit-il. Le travail est absolument improductif. Heureux le riche pour qui la nature est une mère tendre, une nourrice pleine de sollicitude. On a bien raison de plaindre l'ouvrier de ce que la nature est pour lui une marâtre. Comme l'enfant dont la mère vient d'expirer, c'est en vain qu'il cherche de la nourriture sur son sein glacé. Cependant c'est là une réalité à laquelle il faut se rendre. Il n'y a rien à faire contre la nature ; nous devons tous vivre d'après elle. Tel est à peu près le système qui a reçu le nom de Physiocratisme. Cette vue pouvait paraître naturelle au médecin de Louis XV, au contemporain de Voltaire et de Rousseau, d'Helvétius et de La Mettrie ; aujourd'hui il serait superflu de la réfuter.

Mais comme un extrême en produit toujours un autre, il en fut de même cette fois. Dans son exclusivisme, le Physiocratisme occasionna nécessairement un système industriel tout aussi exclusif. Cette même société qui avait poussé le naturalisme jusqu'aux extrêmes éleva les esprits qui, à dessein et consciemment, nièrent toute nature, et proclamèrent l'homme maître exclusif et absolu du monde, ne devant qu'à lui seul tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, et n'ayant aucune obligation à l'égard d'une puissance quelconque en dehors de lui. Ce ne fut donc pas par hasard, mais c'est un événement dont doit tenir compte la philosophie de l'histoire, si ce système qu'on appelle l'individualisme, qui a eu grand succès à l'époque de la Révolution, et qui est encore très vivace à l'heure actuelle, a été le prélude de la tourmente révolutionnaire. Au fond, Adam Smith, son père, a plutôt mis à l'arrière-plan qu'il n'a nié, l'influence des causes naturelles pour l'augmentation de ce qu'il appelait richesse nationale. Lui-même était un esprit trop perspicace pour laisser passer une telle défectuosité. Autant que

nous le sachions du moins, il ne fait passer nulle part le travail pour l'unique source de la valeur. Il l'appelle seulement l'unique mesure générale et exacte de la valeur (1). Mais ses successeurs n'avaient point son intelligence et firent de son exagération de l'importance du travail une absurdité complète. Nous avons déjà vu jusqu'où les socialistes la poussent. Pour eux, le travail est la source de toute formation de valeur et de toute productivité, bref, il est l'unique et entière cause de toutes les valeurs d'usage. Chose curieuse, c'est qu'en cette matière, on s'en rapporte parfois même aux scolastiques, qu'on traite pourtant d'ordinaire avec tant de dédain. Sans doute, il est vrai de dire que ceux-ci estiment bien haut le travail ; mais il est absolument faux qu'ils le considèrent comme étant la seule cause de toute productivité (2). Ils enseignent juste le contraire (3). Sans doute quelques-uns parmi eux distinguent, outre ces fruits que produit en partie la nature seule, en partie le travail de concert avec la nature, des fruits dont l'origine est due au travail seul (4). Mais ceux-ci forment de rares exceptions. D'autres se contentent seulement d'établir deux espèces de fruits de production, les uns pour lesquels la nature exerce une grande influence, les autres pour lesquels c'est le travail (5).

Il est donc commun à toute espèce de formation de valeur que la nature et l'activité humaine y aient leur part, quand même c'est d'une manière différente (6).

(1) Adam Smith, *Inquiry into the wealth of nations*, I, 5 (Rogers, 1869, I, 38 ; Cf. I, 34,197).

(2) Thomas (3. d. 37, q. 1, a. 6 ad 4) dit seulement que celui qui, par le prêt, devient possesseur de la somme prêtée, a pour lui le gain qu'il obtient par son travail, puisqu'il est à la fois capitaliste et ouvrier. Il s'agit donc de la question de droit, non de la question économique. Cf. *infra*, Nr 31.

(3) Banes, 2, 2, q. 77. a. 2, ad 1 : circa secundum. Billuart, *De contract.*, d. 5, a. 2, prob. 2. Azor, *Instit.*, III, l. 10, de camb., c. 4, q. 4.

(4) Sylvester, v. fructus 1. — Fumus, *Armilla*, v. fructus 1. — Billuart, *De jure*, d. 8, a. 9, not. 2. — Pichler, *Jus can.*, 2, 12, 5.

(5) Laymann, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 3, c. 3, 2. Lessius, *J. et j.*, l. 2, c. 12, 110. Cf. Zoesius, *Comm. in. Dig.*, 41, 1, 62 ; 22, 1, 40.

(6) Antonin, II, t. 1, c. 7, § 16. Cf. Chrysost., *In Genes. hom.*, 41, 1,

Dans chaque valeur d'usage est contenue non seulement une valeur naturelle, mais aussi une valeur de travail. Par conséquent, la valeur de consommation doit toujours être plus grande que la simple valeur d'usage, même dans les soi-disant fruits naturels qui, dans l'art et dans l'industrie en particulier, exigent au moins le travail de les recueillir et de se les approprier. Pour cette seule raison déjà, l'argent qui ne contient aucun travail ne peut pas avoir une valeur d'usage. « Un moulin qui ne marche pas ne moud point de farine (1) », dit le Hollandais pratique. Notre peuple aussi, qui sait cela, a ce petit proverbe : « Champ non cultivé porte rarement de bon blé (2) ». Il ne croit pas à la possibilité d'une valeur d'usage, même de biens productibles sans adjonction de travail. Ce n'est que par l'union des deux qu'il attend du rapport. Il est comme le Sicilien qui fait ainsi parler la terre : « Donne-moi afin que je te donne (3) ». C'est pourquoi nos ancêtres, plus prudents que tous les physiocrates et les industriels ensemble, avaient coutume de dresser leurs enfants avec ce petit proverbe : « Le pain ne vient pas seul, il faut le gagner (4) ». Et, si nous ne faisons pas erreur, ils se tiraient mieux d'affaire que nous, qui, croyant fièrement avoir découvert d'autres moyens de formation de valeur, avons perdu la patrie du pain et appris à connaître à fond celle de la faim.

Mais tout travail de l'homme qui ne tombe pas sur un terrain productible est inutile. La productivité suppose la productibilité. Le travail de l'homme n'est pas créateur par lui-même. Là où la force pour le rapport ne se trouve pas déjà contenue dans la nature, là le

Basil., *In ps.*, 32, n. 9. Ambros., *In Luc.*, l. 5 (Paris, 1603, III, 90, c). Leo XIII. V. Conf. XIII, 10.

(1) Wander, *Deutsches Sprichwœrterlexikon*, III, 754, Nr 71.

(2) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 5, Nr 618.

(3) *Ibid.*, II, 373, Nr 652.

(4) *Ibid.*, I, 321, Nr 618.

travail est tout aussi improductif que si on voulait extraire du vin ou de l'huile des pierres. Toute valeur du travail consiste donc en ce que celui-ci fasse du bien en question l'usage auquel il est destiné, ou au moins apte par la nature. C'est la raison pour laquelle un travail purement intellectuel peut produire un rapport plus saisissable, et souvent plus grand que l'activité corporelle. Car il peut se faire que cela n'arrive que par la recherche et la connaissance de circonstances, de lieux, de moyens par lesquels la productibilité naturelle se transforme en productibilité réelle, ou par le déplacement d'un objet d'un endroit où certaines circonstances le rendent inutile, pour le porter dans un autre où il produira de lui-même de l'utilité.

Par conséquent, sans l'homme point de rapport, mais point de rapport non plus sans la nature. L'homme ne peut pas créer. Il ne peut qu'utiliser ce qu'il y a dans la nature (1). Par lui, ce qui était productible dans la nature devient productif. C'est ainsi que la nature est soumise à l'homme, mais que néanmoins l'homme dépend d'elle. Les deux sont astreints l'un à l'autre ; les deux agissent de concert dans toute formation de valeur, et cela d'une façon si harmonieuse et si étroite, qu'il est impossible de faire une séparation entre leur part mutuelle (2).

5. — L'enseignement de l'Église sur l'intérêt comme dogme de la foi, du droit naturel et du droit positif.

Nous devions commencer par exposer ces principes généraux, pour expliquer l'opinion sur laquelle repose l'ancienne doctrine sur l'intérêt et sur l'usure. En abordant leur démonstration elle-même, nous déclarons que nous n'avons pas l'intention de décider en dernier ressort, si l'application des dogmes de l'Eglise à la situation actuelle, doit être faite comme nous la faisons. Loin de nous l'intention d'accuser, ou même d'attaquer d'autres qui l'essaient d'une autre manière. Nous ne voulons pas plus usurper le titre d'arbitre suprême en

(1) Arnold, *Cultur und Recht der Rœmer*, 190 sq.
(2) Aristot., *Phys.*, 7, 2, 5.

cette matière, que troubler l'opinion et la conscience des autres. Puissent tous ceux qui pensent autrement agir comme nous, ce sera le meilleur moyen de sauvegarder la paix, et de frayer un chemin à la vérité. Notre plus grand désir est que, sous ce rapport, les sentiments de tous soient conformes aux nôtres.

Nous croyons cependant pouvoir exprimer en toute sécurité cette opinion, que le passé tout entier a considéré sa doctrine sur l'intérêt comme un dogme aussi bien de la Révélation que du droit naturel, et comme un article fondamental commun à tous les droits. Ainsi Clément V l'a déclaré au concile général de Vienne (1). Benoit XIV dit sans réserve que d'après tout droit, droit naturel, droit divin, droit ecclésiastique, d'après l'enseignement constant, unanime et décisif de tous les conciles, de tous les Pères et de tous les théologiens, aucun doute ne peut avoir lieu à ce sujet (2), et que quiconque contredirait cela, contredirait non seulement la Révélation divine, mais aussi l'opinion commune de l'humanité et de la raison naturelle (3).

C'est aussi avant tout l'enseignement exprès de l'Ecriture sainte, de l'ancien (4) comme du nouveau Testament (5), que le prêt d'argent comme tel, c'est-à-dire aussi bien pour l'objet prêté, l'argent, que pour l'acte du prêt, aucun supplément ne peut être exigé uniquement à cause du prêt. Il est vrai qu'il y a toujours eu des hommes qui n'ont pas cru trouver dans les passages cités la doctrine en question ; mais l'Eglise a expressément décidé (6), que cette parole de l'Evangile, dont

(1) Clemens V, *Approbante Conc. Vienn.* (C. ex gravi, § 2. Clem. 5, 5) : decernimus eum velut hæreticum puniendum.

(2) Bened. XIV, *Syn. Diœc.*, X, 4, 2.

(3) Id., *Constit. Vix pervenit*, 5° (Constit. sel. Romæ 1766, I, 218. Denzinger, *Enchirid.*, 1322).

(4) Exod., XXII, 25. Lev., XXV, 36. Deut., XXIII, 19. II Esd., V, 7. Psalm., XIV, 5. Jerem., XV, 10. Ezech., XVIII, 8, 13 ; XXII, 12.

(5) Luc, VI, 34, 35.

(6) Alexandre III, *In conc. Later.*, III; c. 25 (C. quia 5, X, 3, 19 ; C. super 4, X, 5, 19). Urban. III, C. consuluit, 10, X, 5, 19. Benedict. XIV, *Syn. Diœc.* 10, 4, 5 (Denzinger, *Enchiridion*, 307).

l'interprétation est la plus attaquée, doit être expliquée dans le sens précité, et que toute interprétation qui s'en écarte doit être considérée comme une attaque contre la foi et l'infaillibilité de l'Eglise (1).

La législation de l'Église dans les conciles et de la part des papes n'a jamais varié sous ce rapport, et ne s'est jamais laissé induire en erreur par aucune impopularité et par aucun faux prétexte (2).

Selon l'expression de Benoit XIV, les Pères (3) sont restés fidèles à l'ancienne doctrine de la Révélation, unanimement, absolument et sans restriction aucune (4). On a parfois essayé de prétendre qu'ils avaient eu seulement en vue cette situation particulière de l'antiquité à son déclin, où l'usure avait pris le caractère d'une barbarie digne des anthropophages, Or, au témoignage du même pape, cette déclaration n'est pas admissible (5). De ce que, dans la vie pratique, tel ou tel Père cherchait à régler en toute charité une affaire d'usure, ou du moins à réduire les exigences les plus démesurées à une mesure possible (6), on ne peut pourtant pas conclure sérieusement qu'il ait autorisé l'usure en théorie. Avec ce même principe, on pourrait tout aussi bien considérer comme le défenseur de l'usure le pauvre diable qui, dans sa misère, s'en va chez l'usurier et lui emprunte à un taux usuraire de l'argent qu'il n'est pas capable d'obtenir des gens honnêtes à des conditions équitables.

(1) Bened. XIV, *Syn. Diœc.*, 10, 4, 6.

(2) *Conc. Nicaen.*, I, 17 (c. 2, d. 47 ; c. 8, c. 14, q. 4). — Leo Magnus (c. 7, c. 14, q. 4). — Alexand. III, Urban III, Innoc. III, Gregor. IX (tous dans X, 5, 19). Gregor. X, *In conc. lugdun.*, II (c. 1, 2, VI, 5, 5). Clemens V, *In conc. Vienn.* (*l. cit.*), *Conc. Illib.*, 20. *Conc. Arelat.*, I, 12. *Conc. Laodic.*, 5. V. la collection de Raymond de Pennafort, *Summa*, 2, 7.

(3) Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 17. Lactant., *Instit.*, V, 18 ; *Epitome*, 64. Cyprian, *De lapsis* (6), 4. — Ambros., *De Tob.*, 14 (c. 3, c. 14, q. 3); *De bono mortis*, 12 (c. 10, c. 14, q. 4). August., *Ep.*, 135, 25 (c. 11, c. 14, q. 4) ; *In psalm.*, 36, 3, 6. Hieron., *In Ezech.*, 18, 13 (c. 2, c. 14, q. 3). Basil., *Homil. in ps.*, 14. Gregor. Mag., *Ep.*, 9, 48.

(4) Bened., *Syn. diœc.* X, 4, 4. — (5) *Ibid.*, X, 4, 7.

(6) Apollinaris Sidon., *Epist.*, 4, 24.

D'après ce que nous venons de dire, il ne peut donc y avoir de doute sur ce point, que ce n'est pas l'Église qui a introduit sa doctrine sur l'intérêt et le prêt, mais que cette doctrine est directement de droit divin (1), et que c'est nier un article de foi chrétien en la rejetant (2). L'Église a aussi déclaré expressément qu'elle ne pourrait pas abolir ce dogme, quand même elle le voudrait et qu'elle ne pourrait pas dispenser (3) de l'obligation qu'il impose, parce qu'elle n'a aucun pouvoir sur la vérité divine. Dans cette question néanmoins, comme chacun en sera frappé, les scolastiques affectionnent de s'en rapporter beaucoup plus au droit naturel qu'à la Révélation (4), et traitent ce principe non seulement comme dogme révélé, mais comme dogme de la loi naturelle (5). Nous allons examiner sur le champ les motifs qui justifient cette assertion.

Une chose curieuse, c'est qu'en cette matière, le droit romain sous l'empire duquel l'usure a causé de si formidables ravages, se place tout à fait au point de vue du droit naturel (6). Primitivement chez les Romains, le prêt d'argent n'imposait, même en pratique, pas d'autres obligations que celle de rendre ce qu'on avait reçu (7). Sans doute cela changea complètement plus

(1) Bened. XIV, *Syn. diœc.*, X, 4, 2 (très décisif). Gregor. a Valentia, *Comm. theol.*, III, d. 5, q. 21, p. 1, § 2. Cf. Viguerius, *Inst.*, c. 5, § 3, 14. Navarrus, *Enchir.*, 17, 207, Estius, *Comm. in sent.*, 3, d. 37, § 26. Sylvius, 2, 2, q. 78, a. 1. Schmalzgrueber, *Jus canon.*, 5, 19, 6 sq.

(2) Lugo, *De jure*, d. 25, 2, 8. Lessius, *J.* et *j.* l. 2, c. 29, 23. Platel, *Synopsis*, III, n. 626.

(3) Alexander III, C. *super eo*, 4, X, 5, 19 (Denzinger, Enchirid., 307). Antonin, II, A. 1, c. 7, § 2. Schmalzgrueber, 5, 19, 11 sq.

(4) Thomas, 2, 2, q. 78, a, 1.

(5) Bened. XIV, *Syn. diœc.*, X, 4, 2. Soto, *De just. et jure*, l. 6, q. 1, a, 1. Salmantic., *Mor. tr.*, 14, c. 3, p. 3. Billuart, *De contract.*, d. 4, a. 3, 3. Sylvius, 2, 2, q. 78, a. 1. Schmalzgrueber, 5, 19, 9. Bânes, 2, 2, q. 78, a. 1, d. 1, *concl.*, 2. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 4, 112. Alfonsus, *De contract.*, 759.

(6) *Dig.*, 2, 14, l. 17 ; 12, 1, l. 11, § 1 ; 19, 5, l. 24 ; 50, 16, l. 121, *Cod.*, 4, 32, l. 3. Cf. *Dig.*, 14, 6, l. 1, pr.

(7) Nonius Marcellus dans Pauly, *Real = Encyckl. des class. Alterthums*, III, 447. Scheurl, *Institutionen* (8), 255.

tard, mais malgré cela, la conception fondamentale continua d'exister comme c'est maintenant de plus en plus admis par les romanistes (1). Autant ils défendent de prendre intérêt sur le prêt d'argent, comme chose légitime, autant ils admettent que, sans compter la nature du contrat de prêt (2), l'obligation de payer des intérêts n'y est pas comprise (3), que celle-ci n'est pas une partie des obligations dont on s'est chargé par le prêt comme tel, mais seulement par une nouvelle stipulation ajoutée en dehors de lui (4), et qu'un contrat de prêt qui a été conclu sans cette condition expresse doit être considéré comme gratuit (5).

Parler du droit germanique est à peine nécessaire. Au début, les Allemands n'avaient pas l'usure d'intérêt (6). Après qu'ils eurent embrassé le Christianisme, ils restèrent d'autant plus fidèles à l'observation de la loi de nature, qu'ils ne l'avaient jamais abandonnée sur ce point (7). Dans le droit français, la défense de l'intérêt du prêt avait encore une plus grande importance qu'en Allemagne, puisqu'en France elle a été formulée comme loi nationale jusqu'en 1789 (8).

Ce n'est qu'avec l'explosion de la grande Révolution dans la pensée et dans la foi, qu'apparut une tendance à s'éloigner de cette vérité si claire, à laquelle on s'était

(1) Rein, *Privatrecht und Civilprocess der Rœmer*, 625. Walter, *Geschichte des rœmischen Rechtes* (3), II, 239.

(2) Dernburg, *Pandekten* (2), II, 231. Gœschen, *Vorlesungen uber das Civilrecht*, II, II, 289. Sohm, *Institutionen* (4), 274. Baron, *Pandekten* (7), 72, 470.

(3) Windscheid, *Pandekten* (7), II, 366. Sintenis, *Civilrecht* (3), II, 93, 96, 519. *Mühlenbruch*, *Pandekten* (2), 374.

(4) Sohm, *Institut.* (4), 274, 279. Arndts, *Pandekten* (7), 493. Weiske, *Rechtslex.* XV, 390 sq. Scheurl, *Institut.* (8), 255.

(5) Thibaut, *Pandekten* (7), II, 295.

(6) Tacitus, *Germania*, 26.

(7) *Schwabenspiegel*, § 361, *Landfriede von* 1235, c. 7 (Zœpfl, *Alterth. des deutschen Reiches und Rechtes*, III, 398). Phillips, *Deutsches Privatrecht* (3), I, 539, Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 268 (6, 260-262).

(8) Warnkœnig und Stein, *Franz. Staats = und Rechtsgesch.* II, 526, Chéruel, *Diction. des Institut. de la France*, II, 1014.

jusqu'alors attaché avec tant de force. Au commencement de la Réforme, on vit pour la première fois la négation de l'antique vérité et de la tradition (1). Dans la violente discussion littéraire des deux branches saxonnes, concernant le système monétaire, le duc Georges, le rempart de l'ancienne foi chrétienne et de la vie allemande, expose encore en 1532, dans les « *Gemeine Stymmen von der Müntze* », l'ancien point de vue de la foi et du droit, et cela avec une telle profondeur que même aujourd'hui Roscher en est pénétré de respect. Par contre, la politique monétaire Ernestine s'écarte des anciens principes que le système monétaire Albertin observe encore ; mais elle est entrée avec cela dans une telle confusion d'idées, que le même savant ne peut assez s'étonner de son désordre et de sa sophisterie (2). Ce désordre frappe les défenseurs de la Réforme dans les personnes de Luther, de Mélanchthon et de Zwingle (3). Pour le principal, ils s'en tiennent encore à l'ancienne doctrine. Mais comme ils auraient volontiers changé tout ce qui rappelait le passé, malgré leur zèle contre les usuriers, ils ne peuvent dissimuler qu'ils auraient été tout disposés à abandonner l'ancienne doctrine sur l'usure. Ils avaient en outre ébranlé tous les fondements de la foi, et, comme parmi ses vérités, ils retenaient encore celles qui leur plaisaient, ils ne voulurent ni les expliquer, ni les défendre avec des motifs qui jusqu'à présent avaient conduit à la foi, leur situation devint oscillante et intenable. Calvin passa par dessus ces hésitations ; ici comme partout, il commença par rompre complètement avec la nature et le dogme. Il est le père du système de fer de l'usure moderne (4).

(1) Endemann, *Studien der romanisch. canonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre*, I, 42-70.

(2) Roscher, *Gesch. d. Nationalœkonomik in Deutschl.*, 103, 106, 111.

(3) *Ibid.*, 75 ; cf. 63, sq. 72, sq. Jacobson in Hertzogs, *Real-Encykl. für protest. Theologie* (1), XVIII, 273 sq.

(4) Jacobson, *loc. cit.*, XVIII, 274. Endemann, *Studien* ,I, 41. Funk, *Zins und Wucher*, 108 sq. Knies, *Geld und Credit*. II, I, 335.

Son disciple Saumaise fit de cette nouvelle doctrine un système, et acheva ainsi l'œuvre de la dissolution de la société chrétienne, et de la décadence de la société naturelle.

6. — La double base fondamentale de la question.

La société a supporté pendant près de quatre siècles les suites de cette rupture avec le droit naturel, la morale et la foi. Mais de toutes parts maintenant on entend dire que la situation ne peut durer longtemps. Le moment où il sera permis de compter sur des cœurs plus accessibles à la vérité est peut-être arrivé. C'est dans cet espoir que nous essaierons de développer l'ancienne doctrine de la Révélation et du droit naturel à ce sujet. Nous parlons, c'est du moins ce que nous supposons, à des hommes qui désirent de tout cœur trouver la vérité et aider les peuples. Mais s'il nous arrive de nous rencontrer avec des amis de l'humanité qui n'évitent pas toute perspicacité logique et toute exactitude juridique, uniquement par peur de tomber entre les mains de la scolastique, nous espérons qu'une entente ne sera pas impossible. Plût à Dieu que nous puissions du moins dire de cette doctrine : « Elle est une lumière méprisée par les riches, mais préparée pour un temps fixé (1) ».

La question tout entière se présente sous deux faces, un côté économique et un côté moral. Le côté économique de la question d'intérêt et d'usure se rapporte à l'objet de l'un et de l'autre. Nous avons donc tout d'abord à examiner les notions d'argent et de capital. Le côté moral, ou, si l'on préfère, le côté juridique, concerne la nature des différents rapports de contrat, ou obligations qui y sont contractées. Nous aurons donc à discuter ici deux notions plus complexes, celle du prêt et celle des actions ou emploi de capitaux.

7. — a) Le côté économique. Différence essentielle entre argent et capital.

Nous commençons par traiter le côté économique. On loue l'économie nationale moderne d'avoir la pre-

(1) Job, XII, 5.

mière fortement accentué la distinction essentielle et fondamentale entre les deux notions d'argent et de capital. Mais c'est faire trop d'honneur à Hume et à Adam Smith que de leur attribuer le mérite de l'invention de cette distinction. Ici encore une fois s'explique très bien le proverbe : « Rien n'est aussi nouveau que ce qui est tombé dans l'oubli (1) ». Les penseurs anglais n'ont pas imaginé qu'après de longs détours et de nombreux tâtonnements, ils n'avaient fait qu'arriver, en cette matière, juste au point où leurs pères étaient parvenus sûrement et avec évidence jadis au temps du catholicisme. On ne peut s'empêcher de sourire quand on voit Sismondi tonner contre les anciens théologiens sans se douter qu'il voudrait rétablir leur enseignement. Il a du moins la sincérité d'avouer qu'il ne les a pas bien compris (2). Mais s'il les avait compris, ou examinés avec plus d'attention, il aurait pu voir combien il a raison d'attacher tant d'importance à ce que, dans cette question (3), on sache distinguer exactement entre argent et capital (4).

8.— Origine et nature de l'argent. Qu'est-ce donc que l'argent? Parmi les économistes politiques, certains avouent en toute sincérité que la réponse à cette question offre presque des difficultés insurmontables. La scolastique (5) a déjà fait ce même aveu, preuve qu'elle s'en est occupée sérieusement. En tout cas, cette question est une des plus difficiles parmi toutes celles que nous aurons à traiter ici, ou, pour mieux dire, elle est presque la seule qui offre réellement des difficultés considérables. Une fois celle-ci résolue, les autres ne sont pas de grande importance.

(1) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen* (2), 5694.

(2) Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, II, 36.

(3) Soto, *J. et j.*, l. 6, q. 1, a. 3, concl. 3, § totum ergo pondus.

(4) Les expressions employées par Soto sont : Pecunia secundum ejus communem usum (argent comme argent) et pecunia ut negotiationis industriæ subest, ou encore negotiationi expositæ (Capital). Le droit romain dit pour le capital : pecuniæ collectæ in sortem (*Dig.*, 12, 1, l. 33).

(5) Soto, *J. et j.*, l. 6, q. 11, a. 1.

Dans l'antiquité, le mot argent a été employé très fréquemment, même dans le sens juridique, pour toute espèce de possession, par conséquent dans la signification générale de bien, ou de propriété (1), surtout de propriété immobilière (2). Mais pour nous, il a maintenant une signification d'un genre particulier et beaucoup plus étroite, laquelle se rattache complètement aux relations commerciales de la société (3). Plus celles-ci prirent de l'extension, plus il en résulta la nécessité de transformer le commerce d'échange, qui primitivement se faisait immédiatement ou moyennant crédit, en un commerce fait par voie d'intermédiaire. Or pour cela, il fallait un moyen de substitution, et un moyen de transaction, ou disons plutôt un signe de valeur qui fut accepté et reçu partout, et qui put, en n'importe quel point de la chaîne de transaction, être donné en échange du besoin ou de la marchandise, par conséquent de la chose de valeur elle-même. Dans sa signification primitive, l'argent était donc un bon sur des choses de valeur, s'élevant à la hauteur de leur montant. De quelle nature était ce bon, peu importe. Nous avons en effet différentes formes d'argent, l'argent-lingot, l'argent-cuir, l'argent-papier, l'argent-coquillages, l'argent-thé, l'argent-fourrure, l'argent-haricots, l'argent-bétail, l'argent-sel. Seulement, il devait remplir trois conditions. D'abord être reconnu partout comme hypothèque pour donner et recevoir. Il devait ensuite conserver d'une manière durable et immuable cette valeur une fois reconnue. Enfin, il ne devait pas fixer la valeur de tous les autres biens, mais faire que le rapport

(1) *Dig.*, 50, 16, l. 97, l. 178, l. 222. Aristot., *Eth.*, 4, 1, 2. Augustin., *Discipl. Christ.*, 6 (c. 6, c. 1, q. 3). Thomas 2, 2, q. 78, a. 2; q. 100, a. 2; a. 5.

(2) D'où l'expression : reverti in casam et in pecuniam suam, mais aussi pecunia viva (Du Cange, v. pecunia. Gengler, *Glossar zu den german. Rechtsdenkmaelern*, 875. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte* (1), III, 33, 35.

(3) Plato, *Rep.*, 2, p. 369, d. sq. *Magna Moralia* 1, 34, 10 sq. Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 14 sq.; *Polit.*, 1, 3 (9), 13 sq. *Dig.*, 18, 1, l. 1. Aegid. a Columna, *Reg. princip.*, 2, 3, 9. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 5, 1.

de leur valeur les uns envers les autres ne soit pas dérangé, et que lui, argent, soit seulement conçu comme représentant de l'expression de ces rapports de valeur (1).

Par cette introduction, deux grands changements eurent lieu dans les rapports commerciaux (2). Premièrement l'échange devint achat ; en d'autres termes le pur rapport réel devint rapport personnel, le contrat réel devint contrat consensuel (3). Secondement, le prix remplaça la marchandise. Celle-ci est le bien meuble lui-même, objet de l'achat ou de l'échange. Le prix est l'estimation ou la comparaison de la marchandise avec ce qui n'est pas directement marchandise, mais seulement équivalent ou représentation de la marchandise, et intermédiaire entre marchandises. Il faut donc bien distinguer le prix de la valeur. La valeur repose sur la chose, et désigne la mesure de son utilité pour celui qui s'en sert, ou qui doit s'en servir. Le prix est l'estimation de la valeur ou de la fixation du degré de la valeur, que prend une chose dans l'échange avec d'autres choses équivalentes, par conséquent la fixation d'une valeur en retour, acceptable pour tout le monde. Avec l'introduction de l'argent, les transactions correspectives, les besoins ne furent plus directement comparés entre eux, mais ils furent seulement considérés médiatement les uns par rapport aux autres, en ramenant leur valeur à l'argent, mesure de prix généralement adoptée.

L'argent comme tel, c'est-à-dire en qualité d'argent, ne peut donc jamais être marchandise. On achète toujours de la marchandise à cause d'elle ; et quand même

(1) Nicol. Oresmius, *De permutat. monet.* Roscher (*Geschichte der Nationalœkonomik.*,25, 533 ; *System der Volkswirthschaft* (20), I, 301) regarde comme une œuvre magistrale et classique cet ouvrage édité de nouveau par Wolowski (Paris, 1865), et c'est avec raison. Mais il nous semble que le traité d'Aegidius de Columna cité plus haut n'est pas moins excellent.

(2) *Dig.*,19, 4, l. 1.

(3) Zoesius, *Comm. Din ig.*, 19, 4, 3. — Gœschen, *Vorlesungen über das Civilrecht* II, II, 326 sq.

le premier acheteur ne veut pas l'utiliser lui-même, il l'achète pourtant pour celui qui, la recevant de sa main, se chargera de l'utiliser lui-même.

Mais l'argent reste toujours en circulation, sans pour cela être immédiatement employé pour des fins humaines, et se distingue de tous les autres biens échangés, précisément en ce que ceux-ci tôt ou tard tombent entre les mains d'un possesseur, qui commence à en faire usage d'après leur caractère de choses de valeur, c'est-à-dire de marchandises (1). Mais cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas faire de commerce avec l'argent, que l'argent en d'autres termes ne puisse pas devenir marchandise, et pour cette raison chose de valeur, objet d'achat et de vente (2). Pour ne pas ouvrir la porte à des ambiguités, on ne devrait jamais omettre d'ajouter que ce cas là n'existe et ne peut se présenter, que si on en fait un objet de commerce soit à cause de la valeur antique ou artistique qui s'y rattache extérieurement, soit à cause de la matière intérieure qui le compose. Mais dans ces deux cas, il n'est plus considéré comme argent. L'argent comme monnaie ou comme signe de valeur n'est point une marchandise, et ne peut pas en être une (3). Si on le prend comme marchandise, soit comme simple chose de valeur à cause de la matière qui le compose (4), soit à cause d'autres commodités ou avantages qui s'y ajoutent, et dont l'usage peut en être séparé, ou du moins être estimé à part, parce qu'ils

(1) Laymann, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 4, c. 17, 2. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 5, 6. La merveilleuse clarté de cet auteur devrait, dans toutes ces questions, le rendre l'objet d'une attention spéciale dont il ne jouit pas d'ordinaire.

(2) Sylvester, Summa v. usura, 4, 8, § 1. Navarrus, *Enchirid.*, 17, 292. Lessius, *J. et j.*, l. 2, c. 22, d. 4, 27 ; c. 23, d. 1, 4, 11, 12. Lugo, d. 28, s. 1, 8.

(3) Fumus, *Armilla*, v. campsor, 2 : pecunia formaliter (ou, comme nous disons, l'argent comme tel, l'argent comme argent) est invendibilis.

(4) Laymann (*Theol. mor.*, lib. 3, tr. 3, p. 1, c. 5, 2) dit avec raison que l'argent, d'après sa valeur métallique, habet nondum rationem pretii sed mercis.

ne sont pas essentiellement liés à lui comme moyens de relations commerciales (1), ce n'est plus de la monnaie (2). Ceci est facile à constater dans le cas où il y a, comme on dit, superfluité d'argent dans une contrée. Alors ou bien l'argent s'écoule de lui-même dans d'autres pays, qui en ont moins, ou il y est porté par la spéculation. Mais ce n'est pas à proprement parler l'argent qu'on fait écouler dans ce dernier, et ce n'est pas comme monnaie ou comme signe de valeur qu'on l'y achète, mais c'est comme matière et comme marchandise, comme or, argent, cuivre, bref, comme chose de valeur. Dans le pays où il est devenu plus abondant, ou dit plus exactement, objet de rebut, il ne sert plus comme moyen de relations commerciales ou de transactions, c'est-à-dire comme argent, et il ne peut plus y servir comme tel, autrement, il n'y serait pas devenu superflu. Et dans le pays où on l'achète, on ne l'achète pas non plus comme monnaie ; mais en l'acquérant pour en faire seulement un argent ayant cours en monnaie, on montre clairement qu'on le cherche comme pure marchandise et non comme argent, par conséquent d'après sa matière et non comme moyen de transaction dans le commerce.

9.— Triple valeur de l'argent. D'après ce que nous avons dit, nous devons distinguer une triple valeur dans l'argent. Nous ne disons pas une triple valeur *de* l'argent, mais *dans* l'argent. Autre chose est de parler de la valeur de l'argent, autre chose est de parler des valeurs qu'on peut distinguer dans l'argent. A celle-ci appartient tout d'abord la valeur de la chose de valeur, de la marchandise ou de la matière, par conséquent du métal sur lequel repose la seconde valeur, la valeur d'argent. Nous avons déjà dit que les deux ne sont pas une et même chose. Elles peuvent s'écarter plus ou moins l'une de l'autre, et s'en écar-

(1) Cf. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1, ad. 6. *Dig.*, 13, 6, l. 3, § 6. Aegidius a Columna, *Reg. princip.*, l. 2, p. 3, c. 11, 2.
(2) Navarrus, *Enchirid.*, 17, 291.

tent aussi très souvent. Si l'on découvrait aujourd'hui une énorme mine d'or en Europe, il en résulterait évidemment que jusqu'à l'introduction d'un autre système monétaire, la valeur métallique de notre monnaie d'or baisserait beaucoup au-dessous de sa valeur nominale. Par contre, on a dit des anciens écus de la couronne, qu'on faisait une bonne affaire en les vendant au poids à un orfèvre. Donc leur argent était si pur que la valeur de la chose dépassait la valeur de cette monnaie. Si quelqu'un trouve dans son jardin un vase rempli de monnaies romaines, il n'en peut rien faire dans le commerce ; elles n'ont pas cours, disons-nous, parce qu'elles ne sont pas des signes de valeur. Leur valeur de choses est restée, leur valeur d'assignation ou monétaire a disparu ; elles ne sont plus monnaie, preuve évidente que la qualité comme monnaie n'est qu'une création fictive de la pensée humaine, introduite par convention, et qu'on peut abolir comme bon semble. Néanmoins, celui qui a trouvé ces vieilles pièces, peut faire un commerce très lucratif avec elles, à cause de leur valeur de choses, ou aussi à cause de leur valeur artistique. Nous voyons par là que la valeur de l'argent repose sur la valeur de la chose, mais qu'en revanche elle peut en être retranchée ; que la monnaie peut disparaître, tandis que les valeurs de choses ne changent pas du tout. Mais dès que l'argent n'est plus monnaie, il entre dans la classe des marchandises ou des simples choses de valeur, et est soumis au commerce et à la spéculation, comme toute autre marchandise, même plus que toute autre, parce qu'il est plus rare et que dans l'usage il résiste mieux.

La valeur que nous avons nommée tout à l'heure valeur artistique, qu'on nomme aussi valeur d'affection ou valeur de rareté, et qu'on pourrait peut-être nommer plus justement valeur de forme, est aussi la troisième qu'il faut considérer dans l'argent. Celle-ci peut dans certains cas être très grande ; mais comme valeur pu-

rement extérieure et accidentelle, qui n'a rien à faire directement avec la vie d'acquisition comme telle, nous n'en tenons pas compte davantage ici, où nous ne devons qu'envisager le côté économique. C'est pourquoi nous nous en tenons à l'ancienne distinction de valeur réelle et de valeur nominale, qui suffisent parfaitement en économie politique.

1. — Double signification et idée de l'argent.

Mais avant d'établir la valeur d'argent elle-même, nous devons distinguer de nouveau dans l'argent comme tel une double signification. La signification première, originelle, essentielle de l'argent est, comme il s'ensuit de la considération de son origine et de sa fin première, celle d'un moyen d'échange (1). Vient alors seulement la seconde, celle d'une mesure de valeur (2). Dans les petites relations ordinaires, nous regardons les membres qui nous touchent de plus près, comme les points extrêmes de la chaîne de transactions. C'est pourquoi nous ne voyons pas la plupart du temps que tous nos petits traités commerciaux ne sont que des membres isolés dans la grande série de l'échange de tous les besoins et de tous les produits humains (3), et que l'affaire d'argent est seulement une représentation par des signes de valeur et un leurre provisoire, en attendant l'échange de prestations réelles ou de valeurs de choses, bref, de choses de valeur ou de marchandises, qui ont lieu aux deux points extrêmes de la série des transactions (4).

(1) Plato, *Rep.*, 2, 371, b. Aristot., *Pol.*, 1, 3 (10), 23; *Eth.*, 5, 5, (8), 14 sq. *Dig.*, 18, 1, l. 1. A cette notion appartiennent aussi les significations si estimées par quelques-uns de *porte-valeur interlocal* pour la transmission de valeur locale et de *moyen de conservation de valeur*.

(2) Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 10. Soto, l. 6, q. 9, a. 1. Laymann, l. 3, tr. 3, p. 1, c. 5, 1.

(3) En ceci consiste la différence essentielle entre l'échange et l'achat. L'achat est un moyen d'échange. L'échange comme tel constitue le commerce. Le commerce par achat est toujours calculé sur un autre, afin de pouvoir se défaire de l'argent qu'on ne peut pas utiliser comme tel. Ainsi, une seule affaire d'échange peut être divisée en cent affaires d'achat.

(4) Si nous désignons l'échange de deux marchandises avec la formule $a = b$, l'argent avec g, nous obtenons pour l'achat la formule

De là provient souvent pour nous l'erreur que, dans cette course intermédiaire, dans les petits travaux partiels qu'il a l'air d'accomplir dans l'intervalle, l'argent prend un caractère indépendant, et devient même ici une chose de valeur (1). Et il est arrivé ainsi très fréquemment, que même chez les meilleurs auteurs, il existe cette opinion que l'argent est, d'après sa signification essentielle, une mesure de valeur. Mais s'il est une fois mesure de valeur en soi, pour soi, et non seulement par hasard et en tant que moyen d'échange, il est facile d'expliquer la situation qui pèse maintenant sur l'état social, car alors, l'argent est mesure de valeur non comme le moyen d'échange établi par convention, donc non pas comme argent, mais comme marchandise, en raison de sa matière. Or cette mesure de valeur peut être augmentée *ad libitum*. Plus l'or et l'argent augmentent, plus ils perdent de valeur. Si donc l'argent comme marchandise est mesure de valeur à cause de la matière qui le compose, il pèse d'autant plus sur toutes les valeurs que celles-ci augmentent, chose qui ne peut que tourner à leur détriment. Or toute cette supposition est fausse. Non seulement il n'est pas nécessaire que l'argent soit une mesure de valeur, mais il peut très bien y avoir une disposition des choses, d'après laquelle il existe une autre mesure de valeur, malgré l'usage de l'argent. D'ailleurs c'était ce qui avait lieu primitivement. Chez Homère, les armes sont estimées d'après des bœufs. Dans l'Ancien Testament, nous trouvons l'argent comme moyen d'échange en usage dès les temps les plus anciens. Au temps d'Abraham, il est déjà une mesure

a=g, g=b ou, par série continue, a=g, g=g, g=b. On voit par là qu'on ne peut pas se représenter l'achat autrement que comme une fraction d'une affaire d'échange, calculée de façon à être complétée par une autre fraction semblable. Ceci a lieu particulièrement là où l'on vend un bien dont on n'a pas besoin actuellement, pour l'acheter plus tard quand on en aura besoin, c'est-à-dire là où l'argent semble être une fonction temporelle pour l'estimation de la valeur, selon l'expression de Knies.

(1) Ratzinger, *Volkswirthschaft*, 225.

de valeur pour des choses inanimées, pour un champ par exemple. Par contre, le butin enlevé aux ennemis est encore calculé assez tard d'après une double échelle. Il n'y a que les pièces inanimées qui soient estimées à prix d'argent, et non les animaux (1). Ce n'est que depuis Salomon, que nous trouvons aussi les animaux évalués à prix d'argent (2).

Pendant longtemps en Allemagne, la vache laitière fut considérée comme unité de valeur dans l'estimation du *wehrgeld*, de même qu'on achetait la fiancée avec des servantes, des valets, des chevaux, des armes, des terres, mais non avec de l'argent. Il n'y a pas de doute non plus qu'aux débuts de la société, la valeur de tout bien, après les premiers besoins de la vie, fut la plupart du temps calculée d'après les céréales, l'huile, le riz, le bétail, et que ce genre de mesure de valeur ne fut pas immédiatement abandonné à partir de l'introduction de l'argent comme moyen d'échange. On pesait et on calculait (3) la valeur de la matière qui devait être employée comme argent, d'après une autre mesure de valeur, et on équilibrait la valeur des objets à échanger.

D'ailleurs, il y a tout lieu de croire que la monnaie elle-même, particulièrement la monnaie-métal, n'a jamais été employée comme mesure de valeur avant l'introduction générale de l'argent monnayé, possédant une valeur publiquement fixée, cas qui s'est présenté assez tard relativement (4). Il est facile de s'expliquer pourquoi, dès cette époque, l'idée de mesure de valeur s'est jointe à l'argent. C'était une simplification importante de la manière de compter dans le commerce. Mais sa-

(1) Nombres XXXI, 32 sq. 50 sq. ; cf. VII, 2 sq.

(2) 3 Reg. X, 29.

(3) Genes., XXIII, 16. II Reg., XVIII, 12. III Reg., XX, 39. Job., XXVIII, 15. Jerem., XXXII, 9, 10. Au moyen âge encore, nous trouvons le système de la pesée en Angleterre (Ochenkowski, *Englands Wirthschaftl. Entwickel.* 202).

(4) Cf. Plinius, 33, 13 (3), 2 sq.

voir si les désavantages indéniables qui résultèrent de cette union de moyen d'échange et de mesure de valeur dans l'argent métal, pour les autres relations commerciales dans la société, ne dépassaient pas de beaucoup les avantages qu'elle introduisit avec elle dans le négoce, c'est une question qui occupe très sérieusement et à juste titre les économistes politiques, et qui les a déterminés à faire les propositions les plus diverses au sujet d'une autre mesure de valeur (1).

Il nous semble aussi à nous que la juste solution de cette question est de quelque importance pour le bien de la société. Cependant nous concevons difficilement l'espoir que cela conduise jamais pratiquement à changer l'organisation actuellement existante.

Mais si nous comptons avec les rapports réels, d'après lesquels l'argent est devenu aussi généralement mesure de valeur (1), nous sommes obligés d'affirmer qu'on ne peut légitimer cela sans avoir à redouter un grand dommage pour la société, à moins que, d'après sa valeur nominale, comme signe de valeur par conséquent, l'argent ne coïncide autant que possible avec la valeur de la chose ou la chose de valeur (2).

Nous disons autant que possible, car l'identité complète n'est jamais possible pour un long temps. Il n'y a rien qui change si souvent de valeur que le métal précieux, dont l'extraction est exposée à tant de hasards et d'oscillations. C'est pourquoi l'argent comme argent ne peut jamais perdre entièrement le caractère d'une valeur artistique ou simplement légale, et d'après cela porte toujours en lui, dès qu'il est devenu mesure de valeur, le germe pour de nouveaux changements de valeur. Mais si, comme le voudrait Fichte, il n'était qu'une vaine convention à laquelle peu importeraient la matière et la valeur qui en font la base, dans quelle

(1) Roscher, *System des Volkswirthschaft* (20), I, 335 sq. Kleinschrodt, *Grundprincipien der polit. Oekon.* 25 sq. Schoenberg, *Handbuch d. pol. Oecon.*, (3) I, 328 sq. Gide, *Economie polit.*, (2) 80 sq.

(2) Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 11, 15. — (2) *Ibid.*, 5, 5 (8), 14.

situation serions-nous alors ? Nous vivrions continuellement dans des situations économiques, comme à l'époque de la guerre de Trente-Ans, où, dans la seule année 1621, chaque mois voyait de nouvelles évaluations (1). Non ! ce qui doit servir de mesure aux valeurs, doit avoir soi-même de la valeur ou une certaine valeur comme base fondamentale (2), de même qu'une mesure de longueur, de profondeur doit avoir une étendue dans l'espace, et de même qu'une mesure de poids doit avoir de la pesanteur (3). C'est pour cela que la conception de l'Eglise et sa législation ont toujours insisté sur ce que l'argent soit seulement mis en circulation d'après sa valeur complète (4), et ceci non pas en ce sens que la matière d'argent ou la chose de valeur, par conséquent la valeur métallique devienne ainsi mesure de valeur.

On ne peut assez distinguer entre ces deux choses. La mesure de valeur est toujours l'argent comme monnaie, c'est-à-dire l'argent comme signe de valeur. Là aussi où le signe de valeur, la valeur nominale, s'accorde parfaitement avec la chose de valeur ou la valeur de la chose, l'argent reste dans toutes ses fonctions seulement signe de valeur, et ne devient jamais chose de valeur. La chose de valeur qui lui sert de base fondamentale n'est qu'un dépôt, une caution ou garantie pour sa validité et son emploi comme signe de valeur et peut, pour cette raison, être entièrement séparé de lui, comme cela a lieu dans le papier-monnaie. Mais il faut urger pour que l'égalisation ait lieu autant que possible, parce que autrement la société serait exposée de tout temps aux plus grandes pertes, attendu qu'une valeur

(1) Hanauer., *Etudes sur l'Alsace*, I, 389 s., 449 ss., 561 ss. Rossbach., *Gesch. der. Gesellschaft.* IV, 69. Roscher, *Gesch. der Nationalœkonomik.* 172. Wander, *Sprichw = Lex.*, II, 1335.

(2) Il n'est pas nécessaire que cette valeur serve de base immédiate à l'argent. Pourvu que cette valeur y soit, elle peut en être séparée réellement. Ainsi en est-il dans le papier-monnaie.

(3) Aristot., *Met.*, 9, 1, 13. — Thomas., *Phys.*, 4, l. 20 ; *Met.*, 10, l. 2. — Arnold, *Cultur und Recht der Rœmer.*, 328.

(4) Legitimum pondus (Innoc., III, C. quanto 18, X, 2, 24).

de cours absolument arbitraire peut changer à chaque instant, et que la chose de valeur, se trouvant entre les mains de ceux qui achètent et de ceux qui vendent, n'offre alors pas même de sécurité pour un dédommagement approximatif. Qu'on pense par exemple à la situation des membres d'un syndicat de consommation ou d'une autre société qui, pour leurs créances et dettes réciproques, n'ont rien autre chose entre les mains que des bons en fer blanc ou des cartes pour leurs repas, et pour une certaine quantité de bière et de vin. Entre eux, ils peuvent les utiliser aussi bien comme moyens d'échange que comme mesures de valeur ; mais que leur reste-t-il au moment où la société déclare qu'elle les considère tous sans valeur, parce qu'elle ne possède plus les moyens de les rembourser, par le fait qu'elle remplace la valeur nominale par la valeur réelle ? (1)

Cet exemple nous montre encore clairement que l'importance de chacun de ces moyens de transaction comme mesure de valeur, repose sur son importance comme moyen d'échange, et dépend d'elle absolument. Il nous montre aussi que ce n'est pas une suite nécessaire, mais une disposition volontaire qui en approche beaucoup si le moyen d'échange est employé comme mesure de valeur. Il n'y a d'absolument nécessaire que la signification comme moyen d'échange. Ceci s'applique particulièrement à l'argent (2). Cette signification lui est si essentielle, qu'involontairement et sans nous en rendre compte, il nous vient à l'esprit la pensée de ce que nous voulons échanger pour lui. Ceci est en effet le seul procédé juste et logique. Si nous examinons

(1) Sans doute on dit : comme argent, le papier-monnaie a autant de valeur que la monnaie elle-même ; c'est tout naturel tant qu'il est couvert par des dépôts suffisants. Mais qu'il n'ait plus la même valeur, si on ne peut plus le rembourser, les actions de Laws, les assignats et les « scheine » autrichiens en sont la preuve.

(2) Nicol. Oresmius, *De permutat. monet.*, 1 (Bibl. Max. P. P. XXVI, 226, sq.). Aegid. a Columna, *Regim. princip.*, 2, 3, 9 ; Sylvester, v. usura, 4, 1, § 3.

exactement la marche de notre pensée, nous trouvons que, lorsque nous calculons avec l'argent, d'une manière économique, nous n'avons jamais en vue le côté matériel, d'où dépend pour nous la notion ou la propriété de l'argent, mais toujours ce bien que nous voulons en retirer, ou cette activité créatrice de valeur inhérente au bien qui doit en résulter, ou du moins certains biens indéterminés reposant sur des entreprises dont il est la base. De là provient l'erreur dans l'enseignement du prêt.

D'après ceci, l'argent comme monnaie n'est pas une chose de valeur, ou un bien réel. Il est seulement un signe de valeur, c'est-à-dire une qualité (1), en vertu de laquelle — lors même qu'elle n'est pas prise en l'air ni établie d'une manière purement arbitraire, mais introduite par le fait de conventions humaines reposant sur la valeur de chose, ou sur la valeur de consommation de la chose de valeur, ou du bien réel, et autant que possible évaluée d'après celui-ci, — il peut être employé comme expression du prix équivalent aux marchandises ou aux choses de valeur ou bien les représentant.

11. — Degrés dans l'emploi de l'argent.

De cette signification de l'argent, s'ensuit une conclusion que nous avons déjà touchée ci-dessus, mais qu'il faut faire ressortir plus fortement à cause de son importance en économie politique. On dit qu'Adam Smith a le mérite d'avoir vaincu le mercantilisme, c'est-à-dire ce système à courtes vues qui mesure le bien-être et la prospérité d'un pays à la quantité de métal précieux

(1) C'est, comme disent la philosophie et la théologie, une *distinctio realis modalis* ou *minor, ut inter rem et ejus modum*, ou une *distinctio rationis cum fundamento in re*. Toutefois cette distinction ne s'applique pas tout à fait exactement, puisqu'elle est à proprement parler une *distinctio rationis ratiocinantis*, mais non une *distinctio rationis ratiocinatæ*, et qu'elle devient seulement cette dernière en supposant qu'on a voulu introduire cette distinction. Nous demandons pardon de cette remarque aux lecteurs à qui la philosophie n'est pas très familière, mais elle a aussi son utilité. Ils en tireront peut-être d'autant plus de profit pour eux, que l'opinion exposée ici sur la nature de l'argent n'est pas un voyage d'exploration fait pour trouver la pierre philosophale, comme beaucoup le croient.

qu'on a sous la main (1). Mais il nous semble que le principe sur lequel repose ce système possède encore un fort point d'appui dans l'opinion générale, non seulement de l'homme du vulgaire, mais aussi chez beaucoup d'hommes d'état et d'économistes. Du moins l'importance exclusive qu'on attribue chaque jour de plus en plus à l'argent parle beaucoup en faveur de cette présomption.

Sous ce rapport, nous sommes loin d'être aussi sages qu'on était au moyen âge. Celui ci était complètement exempt de l'erreur mentionnée. C'est précisément à partir du moment où la politique économique dirigea son attention principale sur l'introduction de l'or, que date le déclin de la prospérité d'autrefois. C'est pourquoi nous pouvons dire que bien avant les temps modernes, le moyen âge s'est distingué non seulement par des situations sociales plus heureuses, mais aussi par des vues économiques plus saines.

Or, si l'argent-monnaie n'est pas un bien réel, indépendant, il n'a pas non plus de valeur réelle, propre, indépendante; il n'est qu'un signe de valeur, qui peut être employé pour le remboursement d'autres valeurs réelles ; mais il ne peut être cela, que dans la mesure où il y a d'autres valeurs qui peuvent être échangées les unes contre les autres. Au moment où cette mesure est dépassée, la chose à laquelle était attachée jusqu'alors la valeur d'argent, perd ce caractère, et cesse d'être argent. Un bien, un morceau de métal peut, comme nous l'avons vu ci-dessus, perdre sa propriété comme monnaie, sans qu'il se soit produit aucun changement en lui. Alors il rentre dans la catégorie des choses de valeur ordinaires, mais il ne peut plus être argent-monnaie.

C'est pourquoi il faut admettre trois principes dont la portée est considérable. D'abord, il est évident que l'argent comme tel n'est pas une richesse. Il n'y a que

(1) Ochenkowski, *Englands wirthsch. Entwickel.* 212, 247, 258 sq.

les biens productifs, par conséquent les capitaux, qui forment la richesse d'un pays. Les peuples les plus riches en argent ne sont pas les plus riches. L'Amérique du Nord et l'Angleterre ont beaucoup moins d'argent monnayé en circulation que d'autres pays (1). Si donc l'argent n'a d'autre fonction que la transaction des biens productifs proprement dits, secondement on ne peut produire plus d'argent que les besoins ne l'exigent. Or le besoin de tant et de tant d'argent ne se fait sentir que lorsqu'il y a des biens en circulation, ou dans le commerce. De là provient ce fait déjà signalé, que partout où il y a abondance d'argent, on voit immédiatement un écoulement involontaire se produire vers d'autres endroits où il fait défaut. Donc on peut aussi avoir trop d'argent (2). Tout ce qui est en circulation sous l'apparence d'argent n'est pas argent, mais marchandise ; pas signe de valeur ou mesure de valeur, mais simple chose de valeur. Et c'est vrai, puisque le côté matériel est complètement inutile pour la grande majorité de ceux qui s'en servent, attendu que c'est une chose de valeur morte, ne remplissant d'autre fin dans la société, que de faire baisser par sa présence les autres valeurs productibles, et par contre de faire monter les prix, puisque avec elle on peut à tout moment se procurer du nouvel argent, si le besoin s'en fait sentir.

Donc, plus est grande, — et c'est la troisième chose, — l'abondance d'argent dans une société, plus est grande aussi la disproportion entre la valeur et le prix, entre l'argent et le capital. Plus l'argent devient marchandise ou chose de valeur, plus les valeurs baissent, aussi bien les valeurs de consommation que les valeurs d'usage ; plus les prix s'élèvent, plus le capital baisse (3). Bodin a déjà fait ressortir cela aux beaux jours de mercantilisme.

(1) Leroy-Beaulieu, *Economie politique*, 225 ss. Baudrillard, *Manuel* (5), 299 ss.
(2) Laveleye, *Economie polit.* (2) 210 ss.
(3) S. Hildebrand, *Die Nationalœkonomie der Gegenwart und Zukunft* 10 sq. Cf. *Ibid.* 320 sq.

La décadence de l'Espagne dont la faute ne retombe pas sur son catholicisme, mais directement sur sa politique coloniale mercantile, en est un exemple frappant. L'illustre Saavedra a opposé ceci énergiquement aux chefs de la politique espagnole, dans un temps où on aurait peut-être encore pu remédier à la situation (1). Malheureusement ses efforts furent vains. En cela, notre époque n'a pas le droit de condamner des temps plus anciens, car dans les malheurs que cette économie charlatanesque a répandus sur l'Allemagne et sur l'Autriche après 1871, sur la France en 1882, nous avons sous la main des exemples, qui pourraient parfaitement se placer à côté de celui que nous venons de citer.

12.— L'argent est improductif.

Maintenant, ce n'est plus la peine de chercher longtemps où l'on en est avec cet optimisme qui veut persuader à lui et à nous, que notre temps a découvert le secret de tirer de l'argent un usage et un profit autres que jadis. Si ceux qui prétendent avoir trouvé cet art, l'avaient communiqué à nos financiers avant le grand krach, que de misères, que de suicides, ils auraient pu éviter ! Mais c'est une vaine illusion que de vouloir croire à la possibilité d'une semblable découverte. L'argent n'aura jamais une autre nature que celle qu'il avait au moyen âge et au temps d'Alexandre le Grand. Aujourd'hui, si nous ouvrons les yeux à la lumière, nous ne trouvons pas en lui, malgré tous nos progrès, une valeur différente de celle que l'illustre maître d'Alexandre et les grands docteurs du moyen âge, ces esprits les plus lucides, les plus modérés et les plus perspicaces que le monde connaisse, y ont découverte. La valeur de l'argent est une, ne peut être qu'une et sera toujours une. L'argent comme monnaie est un moyen d'échange. S'il est donné, et s'il est échangé contre un autre bien, il a réalisé la fin de son emploi. Son usage est sa consommation (2). On ne

(1) Saavedra, *Idea principis*, c. 69.

(2) Aristot., *Eth.*, 4, 1, 7. Thomas., 2, 2, q. 78, a. 1 ; 2. ad. 2. *Instit.*, 2, 4, 3.

peut imaginer un usufruit ou une jouissance capable de séparer l'usage de l'argent lui-même (1).

Le droit romain des derniers temps voulut trouver un moyen d'éluder, au moins dans la pratique, son propre enseignement que nous venons d'apprendre à connaître. Il permet donc un usufruit de choses représentatives, ou du moins, comme il ne pouvait pas faciliter cet usufruit, l'hypothèse d'un droit de dédommagement. Il doit cependant avouer lui-même que c'est un usufruit simplement apparent (2), dans lequel s'identifient la simple utilité et l'usage du fruit (3). Par conséquent en pratique, il ne peut pas se distinguer du prêt (4), ni de la transmission complète du droit de propriété (5). Seulement ici, l'origine juridique et le motif sont autres que dans l'acquisition directe ou indirecte de la propriété (6). L'invention de cet usufruit apparent est un curieux témoignage en faveur de la vérité. Malgré cet abandon factice de ses principes théoriques, le droit romain, pourtant si perspicace, n'a pas été capable de trouver un moyen par lequel on aurait pu attribuer à l'argent une seconde valeur réelle, une valeur d'usage séparable de la valeur de consommation (7). Il se déclare vaincu dans cette tentative par le droit de nature, et avoue qu'il est impossible d'innover à côté de ce droit naturel, qui ne

(1) *Dig.* 7, 5. l. 2. *Inst.* 2, 4, 2. Sohm, *Institutionen* (4), 214.

(2) Quasi ususfructus, *Inst.*, 2, 4, 2. *Dig.*, 7, 5, l. 2. § 1. *Dig.*, 7, 5, l. 5, § 2 ; l. 10 § 1. — Puchta, *Pandekten.* (6), § 182, p. 266. Weiske, *Rechtslexicon,* XI, 941-655.

(3) Sintenis, *Civilrecht.* (3) I, 575. Weiske, XI, 941.

(4) Sohm, *Institutionen,* (4), 245. Scheurl, *Institutionen* (8), 196. Hœpfner, *Commentar über die Institutionen.* (2), 286. Gœschen, *Civilrecht,* II, I, 230. — Cf. Lessius, l. 2, c. 3. d. 4, 17.

(5) Quel jour ceci jette sur la controverse théologique concernant la pauvreté parfaite relativement à ces choses qui sont consommées par le premier et unique usage qu'on en ait fait. Cf. *Œsterreich. Monatsschrift fur Gesellschaftswissenschaft* 1883, 1754, Cf. Gotti, *Theolog. Dogm.* (Bonon. 1731, XI, 63-70).

(6) Voir à ce sujet notre article précité dans *Œsterreich Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft,* 1883, 163 sq.

(7) Nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit (*Dig.*, 7, 5. l. 2, § 1). Cf. *Inst.*, 2, 4, 2. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1, ad. 3.

reconnaît pas à l'argent d'autre valeur de consommation. Toute autre valeur n'est que pure apparence.

L'argent est donc stérile de sa nature. Si un possesseur d'argent veut que cet argent lui rapporte, il doit l'échanger lui-même ou le faire changer par d'autres, — quand même il devrait passer par cent mains différentes, — en un équivalent productible, dont on puisse tirer un usufruit d'après les lois connues, d'après par conséquent son union avec le travail. Mais tant que quelqu'un traite l'argent comme argent, il ne peut en faire un autre usage que celui de le consommer. Il est impossible qu'on le possède à côté du fruit, c'est-à-dire qu'il existe entre les mains d'un seul et même possesseur comme propriété véritable et complète, en même temps que ce qu'on a échangé. Il n'y a que l'équivalent à l'argent dépensé, l'équivalent productible qui puisse, de concert avec le travail, être transformé en rapport ou en usufruit capable d'être séparé de la nature de la chose elle-même.

Or, ceci a lieu par le moyen de la capitalisation.

13.— Différence entre l'argent et le capital.

Capital est donc juste le contraire d'argent. La différence n'est pas une simple différence nominale comme entre les mots *intelligence* et *intellect*. Elle n'est pas non plus accidentelle ni extérieure comme cela a lieu entre un pommier qui porte des fruits, et un autre qui, par suite de son extrême jeunesse ou d'un accident subit, n'en porte pas ; mais elle est essentielle et réelle. L'argent, comme toute chose stérile en réalité, est un bien dans lequel la valeur de consommation et la valeur d'usage, ou ne peuvent pas être séparées, ou du moins ne sont pas séparées de fait, dans les circonstances régnantes. Le capital au contraire est un bien d'où l'on peut tirer par le travail une valeur d'usage ou une jouissance, sans que la chose en elle-même soit consommée dans son essence, par conséquent un bien dans lequel s'accomplit, ou est déjà accomplie la séparation de la valeur d'usage et de la valeur de consommation.

A la notion de capital, appartient donc tout d'abord

que celui-ci n'offre pas seulement d'une manière éloignée la possibilité de produire du fruit, mais qu'il soit entré de fait dans cette voie de production. Tandis que l'argent comme tel est absolument stérile, le capital ne peut être qu'une chose qui, d'après sa nature, n'est pas seulement capable de porter fruit, mais qui est productive de fait, ou qui est déjà entrée dans la voie de la productivité (1).

D'après l'examen que nous avons fait ci-dessus du motif de la productivité, c'est-à-dire de la formation de valeurs d'usage, il est désormais établi que tout rapport ou valeur d'usage résulte de l'action d'ensemble du capital et du travail. Chaque fruit de la formation de valeur est donc en second lieu le produit commun du capital et du travail, et appartient en commun à tous les deux, avec cette différence, qu'il va de soi que la part qui leur revient, n'est pas toujours complètement égale, mais très inégale selon le rapport.

En troisième lieu, il est clair qu'on ne peut se représenter le capital, — dont la productivité ne consiste en rien autre chose qu'à détacher une valeur d'usage de sa base matérielle, de telle façon que celle-ci demeure intacte, — autrement que dans un procès de transformation, s'opérant par l'activité humaine ou par le travail. Le bien économique en fournit la matière ou la base. La force transformatrice et fructificatrice réside dans le travail. Dietzel eut donc une pensée très heureuse quand il proposa de remplacer le mot étrange de *capital* » par l'expression *matière de transformation* (2). L'argent, ou plutôt le bien échangé pour l'argent, doit être à tout hasard livré au travail, s'il en doit résulter une produc-

(1) Pius V. Cum onus (Lib. Sept., 1, 12). Sylvius, 2, 2, q. 78, a. 4, q. 2, concl., 2, 2. Valentia III, d. 3, q. 22, p. 2. Billuart, *Contract.*, d. 5, a. 1, § 2. Lessius, l. 2, c. 22, d. 12, 77. Lacroix, *Theol. moral.*, ed. Zaccaria, l. 3, p. 2, n. 1008, 1022. Laymann, l. 3, tr. 4, c. 18, n. 14. Platel, *Synopsis*, 3, 694. Sporer, *Decalog.*, tr., 6, c. 6, 24. Lugo, d. 27, 70. Bassaeus, *Flores*, v. census, 11, 22.

(2) Dietzel, *System der Staatsanleihen* 39.

tion ou l'origine d'un nouveau bien, c'est-à-dire d'une valeur d'usage. « Si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits ». C'est une loi fondamentale de la capitalisation, que ne dépasseront jamais ni aucune invention ni aucun progrès.

14. — Risque inséparable du capital et du travail.

On voit ainsi ce à quoi il faut s'en tenir quand le libéralisme se démène tant pour les dangers que court le capital, ou quand Lassalle s'illusionne lui-même, et trompe les siens en prônant cette idée insensée, que le risque du travail ne se trouve que dans l'excès de la production et dans la concurrence des gros capitaux. Mais c'est là un élément purement négatif facile à mettre de côté, pourvu que la production se fasse d'une autre façon. Sur ce terrain, le socialisme instruit par le libéralisme fait comme toujours, il mène l'eau à son moulin.)ans les deux cas, c'est affaire de pure imagination,)ui, on peut et on doit faire disparaître l'insécurité sans)orne dans laquelle on se trouve maintenant. Mais elle-ci n'est pas précisément le risque.

Le risque est l'incertitude du succès que, d'après la ature des choses, chaque partie, capital ou travail, doit rendre à sa charge, quand il s'agit de rendre productif n bien productible, ou quand d'une chose, qui est prore à former une valeur d'usage, on peut en tirer ette valeur outre sa valeur de consommation. Pour cette ison, le risque fait partie des propriétés essentielles u capital, comme il appartient aussi au travail proictif. Il est la condition préliminaire indispensable our faire naître toute valeur d'usage indépendante. ıns risque, il n'y a ni capital, ni travail, ni productié, ni usufruit. Sous ce rapport, capital et travail sont solument sur le même pied, et dans la même situaon.

C'est à peine si l'on peut imaginer une objection plus zarre que celle avec laquelle le libéralisme veut supmer l'égalité du travail et du capital. On ne fait pas

attention, dit-il, que pour former le premier capital, il y a déjà abstention du propre usage de consommation, par conséquent sacrifice et capacité de faire des plans économiques pour l'avenir (1). La théorie curieuse, on pourrait dire piétiste de Ricardo sur le capital, comme sacrifice et fruit de l'économie, abuse pourtant de la mystique. Que viennent faire ici les sacrifices et les plans économiques ? C'est la nécessité et le gain qui inspirent au capital ses plans ; et c'est le besoin qui rend l'ouvrier industrieux et actif. Les ouvriers peuvent eux aussi parler de sacrifice. Il ne leur manquerait plus que de payer le capitaliste, parce que le besoin oblige celui-ci à descendre jusqu'à eux ! Si les capitalistes ressentent si douloureusement le soi-disant sacrifice qu'ils font avec leur argent ; s'ils craignent tant le risque qu'ils courent par là ; s'ils ne supportent pas que nous prétendions que capital et travail sont économiquement sur le même pied, aussitôt qu'ils cherchent des ouvriers pour les aider à gagner, eh bien ! qu'ils laissent leur argent sans y toucher, ils seront alors en sécurité contre tout péril et contre tout abaissement supposé. Qui les oblige à engager leur argent dans ce procès de transformation, et de l'exposer aux dangers d'un tel procès ? Qui les force donc à s'abaisser devant l'ouvrier et à placer le capital et le travail sur le même pied d'égalité ? Ce ne sont pourtant pas les ouvriers. Que celui qui ne veut pas courir de risques reste chez lui ; que celui qui ne veut pas recevoir de poussière ne reste pas près du moulin (2).

Ce à quoi nous répondent les représentants du capital : ce serait certes plus sûr et plus noble ; mais on ne peut pas vivre ainsi. Eh bien ! Si on ne peut pas vivre ainsi, les capitalistes nous font un quadruple aveu. Ils nous disent d'abord que l'argent est stérile. Si on l'em

(1) Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 896.
(2) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und rom. Sprache* II, 62, Nr 107.

ploie comme argent, il est consommé au moment même. Donc, on ne peut pas vivre longtemps avec de l'argent seulement. Mais si on veut en faire un usage qui ne soit pas sa consommation, c'est-à-dire, si on veut tirer de lui des valeurs d'usage, de sorte que la valeur de consommation continue d'exister, il faut le changer en capital. Or ceci n'est pas possible sans risque. Ainsi nous le dit le second aveu. Il n'y a pas d'autre moyen de rendre le capital réellement productif que de l'abandonner au travail pour l'exploiter et le transformer, et cela avec toute l'incertitude du succès qui, dans ce cas, est inévitable. Si l'affaire réussit, on augmente le capital, par conséquent la valeur de consommation complète, et en plus la valeur d'usage nouvellement gagnée. Si elle échoue, le capital peut être perdu en entier ou en partie.

Mais l'ouvrier doit aussi considérer que si l'affaire réussit, il rentre dans les frais de son travail, c'est-à-dire qu'il en reçoit sa valeur de consommation avec bénéfice, ou une valeur d'usage indépendante, nouvellement gagnée. Si au contraire l'entreprise échoue, il est alors plus ou moins frustré de son propre travail, et il a dû verser son unique capital, si toutefois l'expression est permise en ce sens, c'est-à-dire sa force de travail en partie plus ou moins grande, non seulement sans ruit et sans valeur d'usage, mais peut-être sans rétribution, par conséquent sans même couvrir les frais de consommation. Et cependant, lui, comme le capitaliste, l entreprend cette affaire malgré le danger prévu. Pouruoi une telle témérité ? Chacun n'a qu'une seule réponse cette question. Il le faut bien, sans cela, je ne pourrais ivre.

C'est nous dire en troisième lieu que la nécessité de e charger du péril de la productivité pousse aussi bien capitaliste que l'ouvrier. Sans doute s'il s'agit seulement de s'affamer réciproquement, les capitalistes tienront plus longtemps que les pauvres diables qui sont bligés de travailler pour vivre, et en cela est on ne peut

plus vraie la maxime : Heureux ceux qui possèdent. Mais s'il s'agit d'acquérir, de gagner, d'augmenter, le capitaliste est au même niveau que l'ouvrier le plus pauvre. Sans travail des millions ne lui donnent pas un liard de plus en fait de possession. Si le travail ne se charge pas de son argent, chaque bouchée qu'il mange, et chaque bouton qu'il achète est un trou fait dans sa bourse, un trou par lequel tout l'argent finira par passer, ne serait-ce que lentement, s'il ne prend pas un autre moyen pour l'employer. Mais s'il veut vivre de sa possession, et malgré cela la laisser dans toute son intégrité ; s'il veut même l'augmenter, il a besoin du travail comme le plus pauvre ouvrier du monde.

Bref, on peut consommer sans travail, mais il est impossible d'avoir un usufruit, ou de jouir du fruit d'une chose et de conserver à côté la chose elle-même sans travail. L'argent n'a pas besoin du travail ; mais il est en revanche épuisé par l'usage. Le capital, lui, a besoin du travail, absolument comme le travail a besoin du capital. Mais parce que le même besoin contraint le capital et le travail, et parce que en outre, comme nous le savons, le résultat de leur travail commun, le rapport ou la valeur d'usage est leur produit commun, il s'ensuit comme quatrième conclusion, que le rapport de l'affaire toute entière doit échoir proportionnellement au capital comme au travail, sans que le capital ait le droit de mettre en ligne de compte son risque comme motif d'un dédommagement particulier, ou d'une rétribution plus élevée d'intérêts.

15. — Le capital et le travail ne peuvent s'accroitre indéfiniment.

De tout ceci, il résulte clairement qu'il ne faut pas penser à la prétendue *augmentabilité* illimitée du capital, dont tant de gens rêvent (1). La grande erreur d'Adam Smith a été de considérer toute augmentation de ce qu'il nommait richesse nationale, comme une augmentation proportionnelle du capital, même lorsque les

(1) Kleinschrodt, *Grundprincipien der politischen Œkonomie*, 29. En particulier Dietzel, *System der Staatsanleihen*.

moyens de travail ne sont pas augmentés au même degré (1). Il est facile de voir d'où cela provenait. D'après lui, le travail vit du capital, c'est vrai ; mais par contre, il n'a pas autre chose à faire que d'augmenter le capital et de donner ainsi plus de force à celui qui l'exploite. Que le capital dépende tout aussi bien du travail, il n'en a aucune idée, quelles que soient les belles paroles qu'il lui consacre. De là provient aussi cette manière de voir et cette manière de s'exprimer, qui maintenant nous dominent tous, comme si le capital était une chose hégélienne, une force, ou une personnalité indépendante, ou bien encore un être mythologique auquel les dieux, les hommes, la marche des événements sont soumis comme au *fatum*. C'est pourquoi Smith dit que le travail ne peut augmenter que lorsque le capital augmente, mais que le capital n'augmente qu'autant qu'on épargne de revenus nationaux (2). D'après cela, la puissance et la grandeur du capital augmenteraient sans cesse, et l'indépendance du travail qui lui est soumis irait au contraire toujours en diminuant, dans la même proportion. Il est évident qu'une telle situation finirait par ruiner complètement le travail.

Il s'ensuit donc de tout ceci, que capital et travail envisagés sous tous leurs aspects sont égaux entre eux. Le capital a besoin du travail, le travail du capital. Le capital ne peut qu'augmenter tant qu'il y a du travail, pour le rendre productif. Le travail productif ne peut être créé artificiellement ; on ne peut en offrir qu'autant qu'il existe du capital. Des deux côtés on ne peut concevoir un progrès sans fin. Stuart Mill lui-même est obligé de l'admettre quand il dit que l'industrie est limitée par le capital (3), mais aussi que tout capital disparaît dans tout procès de production (4). En parlant ainsi,

(1) Cf. Malthus, *Versuch über die Volksvermehrung* (deutsch von Hegewisch), Altona 1807, II, 85, 96.
(2) Smith, *Wealth of nations*, 4, 2 (Ed. Rogers, 1869. II, 30).
(3) Stuart Mill, *Principles of polit. Economy*, 1, 5, 1 (London, 1869, I). — (4) *Ibid.*, 1, 5, 5, p. 44 sq.

il dit la vérité. Si on ne peut pas se figurer le capital sans liaison avec le travail, alors il est impossible que le capital augmente selon le caprice et à l'infini. Il y a une limite déterminée au delà de laquelle on ne peut plus imaginer de capital ; c'est la mesure et la quantité des forces de travail qui de fait le mettent en œuvre.

16.—Combien y a-t-il de facteurs dans la formation de la valeur ?

Avec ces considérations, nous avons épuisé la doctrine du capital dans ses parties essentielles. Une question accessoire qui est régulièrement soulevée ici et qui se tranche d'elle-même, est la question de savoir si outre le travail et le capital, il faut admettre un troisième facteur de la formation de valeur, la nature. Il est clair que c'est une question de mots, car personne ne doute que tout capital n'est rien autre chose qu'un objet qu'on s'est approprié, comme dit Stuart Mill, ou une participation à des biens naturels qui sont entrés dans le procès de formation de valeur. Mais de même qu'il y a différentes espèces de travail, de même aussi il y a différentes espèces de biens de nature. Les deux opinions sont d'accord sur ce point. De même, nous avons bien des espèces d'argent, et pourtant, nous ne pouvons le concevoir que d'une seule manière au point de vue économique. Il nous faut aussi faire rentrer dans cette idée de capital quantité d'espèces diverses de capital, ou, comme nous disons, de capitaux, des capitaux placés, des capitaux inoccupés, des capitaux circulants, des capitaux bruts, des capitaux fondamentaux, des capitaux auxiliaires, des capitaux qu'il faut arracher à la nature, d'autres qui ont déjà été mis en œuvre par le travail, et qui sont soumis à un nouveau procès. Mais cela n'empêche pas que nous comptons toujours avec cette seule idée générale et commune de capital.

Il n'existe pas une troisième cause de formation de valeur. Sans doute au point de vue du calcul, il faut distinguer différents facteurs parmi les idées générales de capital et de travail, dans leur application à la vie économique, les rentes foncières, le gain qui résulte des

entreprises, le salaire, et les capitaux dans le sens strict du mot ; mais ici, où ce sont les seules idées générales qui nous préoccupent, les subdivisions isolées n'entrent pas en ligne de compte. La chose nous paraît tellement évidente que nous l'aurions laissée sous silence, s'il ne s'agissait pas là d'une conséquence pratique importante, pour la vie économique ordinaire, de la casuistique appliquée de l'économie politique. Il est clair que dans celle-ci, les espèces isolées de capital et de travail doivent être calculées séparément. Mais ce qui est moins clair pour beaucoup, c'est la place à donner aux comptes particuliers. Si l'on comprend par travail exclusivement le travail physique, et si on lui oppose absolument tout, nature, capital, entreprise ou travail intellectuel, qu'est-ce qui reste encore au travail proprement dit ? Il n'est pas étonnant alors que le soi-disant salaire couvre à peine les frais du travail. C'est pourquoi il reste établi comme principe suprême, qu'il y a seulement deux causes de formation de valeur, le capital et le travail, tous deux pris dans le sens le plus large. C'est aux subdivisions de chacun d'eux à régler leur compte entre elles ; les différentes espèces de capital ont à régler entre elles la part commune du capital, et les différentes espèces de travail intellectuel et physique ont à régler leur compte entre elles relativement à une part commune du travail.

17. — Notion du capital.

Après tout ce que nous avons établi jusqu'ici, il n'est pas difficile de déterminer la notion du capital. Que cette conception ordinaire qui ne voit dans le capital que de l'argent employé d'une certaine façon ne soit pas admissible, cela se comprend sans peine. L'idée de capital est évidemment beaucoup plus large, et comprend tout bien qu'on peut estimer à prix d'argent, bien qui entre dans le procès de la formation de valeur d'usage, soit comme capital fondamental, soit comme capital accessoire, soit comme capital de mise en train. Il est d'ailleurs facile d'expliquer qu'ordinairement c'est l'argent seul qu'on a en vue, lorsqu'on parle de capital.

Une première raison, c'est qu'au lieu de considérer le capital avec lequel on forme des valeurs d'usage, on se représente le moyen pour lequel on peut l'échanger comme équivalent.

Une seconde raison est celle-ci. Quoique les classes particulières de biens économiques se ressemblent toutes en ce que, dans le procès de capitalisation, elles sont soumises à la formation de valeurs d'usage, elles sont pourtant par leur nature d'espèces tout à fait différentes. Mais depuis que l'argent est devenu une mesure de valeur, on ramène toute leur valeur à la valeur d'argent, et on les compare entre elles moyennant celle-ci. Il n'y a rien à dire à cela, pourvu qu'on sache se garder de deux grandes erreurs. Trop souvent on se laisse aller à donner le nom de capitaux uniquement à ces biens économiques qui sont ramenés à leur valeur d'argent, et cela seulement en tant qu'ils se présentent sous forme d'argent. De là provient cette idée bizarre qu'au moyen âge on savait produire sans capital. C'est faire trop d'honneur à la perspicacité de cette époque et c'est renverser les choses. Un bien économique n'est pas capital parce qu'il est ramené à de l'argent, mais toujours et seulement les biens économiques qu'on peut taxer d'après une valeur d'argent sont capital, n'importe de quelle espèce ils soient, si d'après leur nature économique, ils sont employés dans le procès de capitalisation pour former des valeurs d'usage. Ils seraient capital quand même on ne les mesurerait pas en valeur d'argent. Il s'ensuit de là secondement que toutes ces valeurs d'argent flottantes, qui attendent le travail pour être rendues productives en réalité, ne doivent pas être appelées capital. On ne peut même se servir de l'expression capital de réserve, que dans certaines limites, en tant que ces valeurs gisent là prêtes à être mises immédiatement dans un emploi de capitaux si le besoin l'exige.

Le capital est donc la valeur de consommation de tou

bien économique qui sert, par le fait qu'il est uni au travail dans le sens le plus large du mot, à la formation de valeurs d'usage, soit comme base fondamentale, soit comme moyen accessoire. Que cette valeur de consommation soit représentée en valeur d'argent ou non, peu importe ; mais ce qui est important, c'est que le capital est seulement ce bien économique et seulement cette partie, mais toute espèce de bien et toute partie, qui, comme valeur de consommation, est la base matérielle du procès de formation de valeur. Ce n'est qu'en tant qu'il est traité comme valeur de consommation, qu'il peut devenir capital. Tout le monde regarderait comme une injustice et une usure, si un capitaliste voulait s'associer avec un autre qui fait le travail, et posait comme condition préliminaire de séparer de son capital une certaine valeur d'usage pour en jouir lui-même, et s'il voulait néanmoins avoir une part commune avec son associé au rapport total de l'affaire. Ce serait exiger d'une chose une double valeur d'usage, une de la chose comme base fondamentale de l'entreprise, l'autre de l'entreprise avec la chose. C'est pourquoi Stuart Mill a très bien dit que dans le procès de capitalisation, tout capital disparaît. Ce qui n'y disparaît pas, n'est pas capital.

En résumé, le capital est toute chose de valeur traitée comme valeur de consommation dans l'étendue la plus complète du mot, ou tout bien matériel, — peu importe que ce soit directement comme il se trouve dans la nature, ou qu'ayant déjà été soumis à un premier procès de mise en œuvre comme valeur d'usage, il soit soumis à un second comme valeur de consommation, ou qu'il soit seulement représenté par un équivalent, particulièrement par l'argent, — bref tout bien matériel d'où l'on peut tirer moyennant du travail, dans la signification la plus étendue de ce mot, à des risques et à des périls communs une utilité productive de fruits aussi bien pour le capital que pour le travail, ou une valeur d'usage indépendante existant en commun.

18.— L'argent malgré sa productivité apparente est stérile.

Donc, si près que soient dans la vie pratique l'argent et le capital, ils sont pourtant logiquement opposés l'un à l'autre comme une idée simple et une chose composée, et forment, au point de vue économique, les deux côtés opposés de la vie d'acquisition, comme la plaine déserte et le verger cultivé, comme le sauvageon et l'arbre greffé. En un mot, les deux idées sont opposées l'une à l'autre comme les deux idées de stérilité et de fertilité, ou les idées moins exposées à être mal interprétées de consommation et d'usage. L'argent est une idée simple ; le capital, quand on le représente séparé du travail, ne peut jamais dans la réalité être représenté autrement que dans la dépendance la plus étroite avec celui-ci. L'argent est un simple signe de valeur. Nous ne disons pas un vain signe de valeur. Mais, quand la chose de valeur se rencontre avec le signe de valeur, elle en prend le caractère, sinon l'argent perd son caractère d'argent, et devient marchandise. Or le capital est une chose de valeur, non pas une chose de valeur telle qu'elle, mais une chose de valeur en tant que base d'une affaire, et non pas d'une affaire quelconque, mais d'une affaire dans laquelle de nouvelles valeurs s'ajoutent à la première par le travail, par conséquent d'une affaire d'où l'on tire d'une chose de valeur qu'on traite comme valeur de consommation, ou de son équivalent, une valeur d'usage indépendante qui peut en être séparée. C'est pourquoi l'argent est stérile, et ne peut être que stérile, tant qu'il est traité comme argent. Car il n'admet plus d'usage séparé de la chose, pas même un usage apparent. L'unique usage naturel qu'il est possible d'en tirer est sa consommation immédiate. Car si le signe de valeur est employé à ce à quoi il est destiné, la chose de valeur elle-même est consommée. Le propre de l'argent est précisément que la chose de valeur elle-même est inséparable du signe de valeur, et que dans le moment où l'on manie la chose de valeur comme telle,

séparée du signe de valeur, le signe de valeur, la propriété comme argent a disparu.

Il est donc impossible de traiter comme marchandise ou comme chose de valeur l'argent, tant qu'il est monnaie et qu'il est considéré comme monnaie, et d'en tirer des valeurs indépendantes. La seule affaire qui soit possible avec l'argent comme monnaie, consiste en ce qu'on le traite comme signe de valeur, c'est-à-dire qu'on le donne contre un autre signe de valeur, ou contre une chose de valeur. Mais avec cela aussi, il est immédiatement consommé, aussi bien comme signe de valeur que comme chose de valeur. Or, si l'on ne peut s'imaginer un autre moyen par lequel on pourrait tirer de l'argent un rapport séparé, il ne peut évidemment jamais être juste de demander pour l'argent donné, plus que la simple compensation de sa valeur.

Contre ce principe, que l'argent comme tel ne peut jamais devenir ni une chose de valeur, ni la base d'une affaire productive de valeur, l'objection que pourtant, selon l'expérience, l'argent rapporte quelque chose, et souvent plus que tout capital, n'est qu'apparente. Avec ce seul mot *rapporter*, cette objection donne déjà la clef pour la résoudre.

Nous n'avons jamais dit que l'argent ne peut rien rapporter. Et certes il n'est que trop vrai, qu'il rapporte beaucoup plus qu'un capital honnête. Un grand millionnaire interrogé sur la provenance de son énorme fortune fit cette réponse : « Le grand gain vient de lui-même promptement et sans peine. Mais ce qui coûte du travail, et ce qui va lentement c'est le petit profit ». Et c'est vrai. Si quelqu'un travaille avec son capital, le travail est pénible et le gain modéré. Mais s'il laisse, comme on dit, d'une manière assez caractéristique, travailler l'argent pour lui, alors, il lui arrive à flots comme d'une source, et le gain est souvent inouï. La seule différence est que le capital porte ou produit de nouvelles valeurs, des valeurs d'usage, tandis que l'argent rapporte ou

extorque d'anciennes valeurs de consommation, qui en droit appartiennent aux autres, mais amasse souvent de vaines valeurs apparentes. Nous considérons ce principe comme un de ceux qu'on devrait souvent prêcher à l'humanité aujourd'hui.

Autrefois c'était une vérité dont personne ne doutait. Sous Léopold I, les économistes autrichiens, d'accord avec l'esprit de leur temps, appelaient Colbert et ses partisans, les sangsues et les ventouses de l'Allemagne à cause de leur adresse à se servir de l'argent allemand pour alimenter les caisses françaises. Ce n'était sans doute pas un compliment de cour, mais une vérité d'économie politique qui s'appliquait parfaitement dans le cas présent.

Les Hollandais du siècle dernier disant à qui voulait l'entendre, qu'ils tiraient la plupart du temps leurs richesses de la bêtise des autres peuples, étaient bien plus près de toucher le juste point de la situation que le langage fantaisiste de la productivité de l'argent avec lequel on nous étourdit aujourd'hui Malgré nos prétendues découvertes, le travail de l'argent n'est pas productif comme celui du capital, mais il est purement inductif. Tout jeu d'argent à la bourse est économiquement parlant comme le pari et la loterie ; juridiquement et moralement, il est beaucoup plus bas encore. Le secret consiste en ce que les uns gagnent parce que les autres donnent ou doivent perdre. Il s'agit donc seulement de la transmission de nouvelles valeurs existantes, non de la création de nouvelles valeurs. Quand quelqu'un gagne des millions à la bourse, il ne met pas un sou de plus dans le monde pour cela, pas plus qu'il n'augmente la richesse nationale lorsqu'il joue à Monaco. Par le travail le capital produit des valeurs qui n'existaient pas auparavant. Mais l'argent ne rapporte que ce que d'autres ont produit. L'argent ne produit pas des valeurs d'usage, mais il attire à lui, des mains étrangères dans lesquelles elles se trouvent, les valeurs de consommation

déjà existantes. Ces soi-disant travaux de l'argent sont tous exactement de la même espèce que le travail de ces Hollandais et de ces ventouses, ou de ce malin dont il est dit :

« Un homme avait faim depuis longtemps,
« Il alla et acheta un chien (1) ».

C'est-à-dire qu'il dressa le chien à lui rapporter de tous les pays du jambon et de la volaille. En agissant ainsi, le maître et le chien vivaient sinon royalement, en tout cas beaucoup plus facilement que s'il leur avait fallu être producteurs.

Un moyen aussi simple siérait naturellement mal à notre époque si bien civilisée. Mais de même que ce chien, l'argent rend à quiconque ne veut pas produire des valeurs d'usage par un travail honnête, le même service et de meilleurs encore. Car l'argent, comme on sait, est semblable à de la colle; tout ce qu'il touche s'y attache : conscience, honneur, intelligence, mais surtout le bien d'autrui. C'est pourquoi il rapporte tout, bien qu'il ne rapporte rien.

19. — La nature organique de l'intérêt dans le capital.

C'est si évident que l'école de Forbonnais a pu aller jusqu'à prétendre que le capital lui-même n'est pas productif. Les prétendus intérêts du capital reposeraient sur une ruse de guerre. On tire, dit cette école, avec une adresse véritablement digne des Physiocrates, non pas l'intérêt du capital, mais on paie intérêt sur le capital. Puisque l'argent est complètement stérile, les gens, comme c'est tout naturel, le cacheraient dans l'armoire et causeraient ainsi une disette pécuniaire considérable s'ils n'avaient pas de raison pour l'en faire sortir. Or, seul l'intérêt dont nous venons de parler peut les y décider. Celui-ci n'est pas un rapport du capital, mais seulement une prime pour le capital. Smith lui-même et ses disciples se sont plus ou moins engagés dans cette erreur,

(1) Wander, *Sprichw-Lexikon*, III, 404, N. 963.

en considérant, conformément au mysticisme de leur théorie sur l'épargne, l'intérêt du capital non comme un fruit intrinsèque, mais comme un dédommagement de ce que le capitaliste a fait le sacrifice de s'imposer, pour le bien de l'ouvrier, la privation de ne pas consommer lui-même son capital.

Nous avons donc à faire ici avec deux extrêmes. Une tendance voudrait attribuer à l'argent lui-même une vertu et une nature productive, et pour cette raison rend l'argent capital. L'autre ne laisse pas même au capital sa nature, c'est-à-dire sa productivité ; elle rend le capital argent. Nous devons tenir le juste milieu en distinguant l'un de l'autre argent et capital, comme on distingue le métal d'une plante, une pierre d'un jardin. L'intérêt dans le capital est un fruit qui, par le travail, sort organiquement du capital lui-même ; mais l'argent ne peut jamais produire ni par lui, ni en dehors de lui, une nouvelle valeur d'usage.

20.— Dommage économique provenant de ce qu'on méconnait la nature de l'argent.

Sans doute des gens prudents sourient de ces idées moyen âge, absolument comme souriaient les paysans prudents et les lettrés plus prudents encore, lorsqu'on les invitait à ne pas se fier aux banques frauduleuses et aux spéculations rêveuses, jusqu'au krach de l'Union générale. Se trouvait-il des hommes savants et consciencieux qui disaient d'éviter la précipitation pour juger ces établissements ? On n'y croyait pas, et on pensait qu'il pouvait parfaitement se faire que les Spitzeder ou M. Bontoux aient découvert de nouveaux moyens, pour faire avec l'argent des choses auxquelles la scolastique ne pensait pas. Mais cela ne dura pas longtemps, et on ne tarda pas à voir que l'argent est toujours argent, et n'a qu'un chemin. Ces prétendus moyens nouveaux n'étaient que les anciens. La découverte anti-scolastique a consisté à le prendre dans un tiroir pour le mettre dans un autre, ou, comme les anciens disaient un peu crûment, à fermer un trou pour en ouvrir un autre. Et lorsqu'il n'y en eut plus à ouvrir, il n'y en eut plus à

fermer. Lorsqu'il n'y eut plus rien à prendre dans un sac, on ne put rien mettre dans un autre ; le tour était joué, et ce qui en résulta fut appelé un *krach*. Ainsi en est-il dans les petites entreprises innocentes ; nous disons innocentes, car dans celles-ci du moins on donne encore quelque chose ; mais dans les grandes affaires d'argent, on ne fait que prendre et on ne donne qu'un vain titre. Ici ce que l'argent rapporte ne consiste plus même en valeurs de consommation étrangères, mais exclusivement en titres de valeurs, ou, plus justement, en simples valeurs de titres.

Comment ceci peut-il se produire, nous l'avons déjà examiné précédemment. On ne peut créer de l'argent à sa guise. Il ne peut en exister que dans la mesure où le besoin s'en fait sentir. Mais tout ce qui chôme sous l'apparence d'argent, au delà de cette limite infranchissable, devient chose de valeur, mais chose de valeur morte et stérile. C'est pour cette raison qu'on porte déjà préjudice à la société, si l'excédent d'argent reste en caisse. Dans cette hypothèse, l'excès abaisse toutes les valeurs et fait monter les prix. Car, comme l'argent est une mesure de prix et de valeur générale, tous les prix et toutes les valeurs se règlent d'après lui. Mais dès qu'il ne sert plus aux simples transactions, — et il ne le peut pas s'il dépasse les besoins, — l'argent perd son caractère comme argent et augmente en outre les choses de valeur stériles. Le dommage général est donc inévitable. Comme chose de valeur, l'argent superflu déprécie les valeurs, de même celles-ci baissent à chaque surenchère. Mais avec cela il baisse même en valeur. Et comme il est en même temps mesure de prix ou de valeurs, tous les prix montent naturellement dans la même proportion que les valeurs baissent (1).

(1) Si nous désignons la chose de valeur ou la valeur par v, le prix par p, nous avons dans des situations régulières, où marchandises et valeurs s'accordent avec le prix, la formule $v = p$. Si la valeur baisse à cause de l'excès de marchandise et que le prix reste le même, c'est-à-dire si on peut avoir la même marchandise pour le même

Si maintenant les valeurs qu'on a faites artificiellement, sont de simples valeurs apparentes, comme c'est le cas qui se présente la plupart du temps dans nos affaires d'argent, elles mettent alors en circulation de la monnaie qui non seulement n'est pas monnaie, mais de la monnaie qui n'a pas même de valeur. Et pourtant cette illusion produit son effet aussi bien sur la diminution des valeurs, que sur l'augmentation des prix. Mais par contre, ces valeurs attirent l'argent réellement existant, et le remplacent dans la société par quelque chose qui n'est qu'une vaine apparence. Il suffit seulement d'un peu de calcul et de réflexion, pour se rendre compte qu'avec un tel procédé la société est pillée, et que l'argent doit finir par lui manquer dans la même proportion qu'il augmente en apparence. Sous ce rapport, comprenne notre temps qui voudra. Ce ne sont pourtant pas là des choses tellement élevées qu'elles soient inintelligibles. Mais quand toutes les prières, tous les avertissements, toutes les remontrances sont inutiles, il y a tout lieu de croire qu'on ne veut pas se rendre compte de la vérité. Eh bien, ici aussi se vérifie complètement le proverbe du droit anglo-saxon : celui qui commet un crime sciemment l'expiera de même (1). Malgré toute la défaveur que nous encourons, nous ne nous tairons cependant pas sur ce point, voulant ainsi dégager notre responsabilité personnelle pour le jour où la vengeance s'accomplira.

21. — b) Côté juridique. Telle est l'explication de ce qu'enseignent non seulement l'Eglise, mais aussi le droit naturel et tous les

prix qu'autrefois, avec cette différence qu'elle n'a plus la même valeur qu'autrefois, nous avons $v - 1 = p$; $v - 2 = p$; $v - 3 = p$, ou $v = p + 1$; $v = p + 2$; $v = p + 3$. Je paie donc même là où le prix ne change pas, des prix toujours plus élevés avec dépréciation progressive de la matière. Si les prix montent encore, comme c'est le cas régulièrement, la disproportion entre la valeur et le prix devient encore plus criante. Ce n'est que trop souvent que nous pourrions appliquer ici la formule $v - 1 = p + 1$; $v - 2 = p + 2$; $v - 3 = p + 3$; donc $v = p + 2$; $v = p + 4$; $v = p + 6$.

(1) Graf und Dietherr. *Deütsche Rechtssprichw.* 291 (7, 43).

droits civilisés, relativement aux idées économiques d'argent et de capital.

Reste encore un second éclaircissement à donner sur cette question. Il est d'ordre moral et juridique, et ne se rapporte plus à l'objet des différentes entreprises économiques et juridiques, mais à leur nature. Selon que l'objet d'une affaire est tel ou tel, cette affaire prend une forme qui varie. Tout autre est le prêt d'argent et tout autre l'emploi de capitaux (1).

Le prêt est un contrat réel par lequel une chose, d'après sa valeur de consommation est transmise à un autre, comme propriété, contre l'obligation de la rendre après un temps déterminé selon l'espèce à laquelle elle appartient, c'est-à-dire non la chose elle-même, — car c'est impossible, si elle n'a qu'une valeur de consommation, — mais une chose qui lui est égale en quantité et en qualité (2). 22. — Nature du prêt.

Le contrat de prêt est donc d'abord un contrat réel. Il est inhérent à la chose ; il est fondé sur l'objet comme tel. Ce n'est pas sur ce qu'il résulte de la chose, ce n'est pas sur la fin pour laquelle on cherche à l'acquérir, mais c'est sur la chose elle-même, et sur elle seule, que se base dans le contrat l'obligation contractée (3). Nous verrons bientôt l'importance de ceci.

Le contrat de prêt est secondement un contrat strictement unilatéral. Il n'y a que le prêteur qui soit autorisé de par le contrat à réclamer la restitution de la chose ; lui seul est créditeur. L'emprunteur et lui seul est obligé à rendre la chose ; lui seul est débiteur.

L'objet du contrat de prêt est troisièmement une chose traitée exclusivement d'après sa valeur de consommation. Il y a comme nous le savons, des choses

(1) Bened. XIV, Vix pervenit § quarto loco.

(2) *Inst.* 3, 15 (14), prol. *Dig.*, 44, 7, l. 1, § 2. Cf. *infra*, n. 31.

(3) Re contrahitur obligatio mutui datione. *Dig.*, 47, 7, l. 1, § 2. *Inst.* 3, 15 (14), prol.

(4) Gœschen, *Civilrecht*, II, II, 283. Weiske, *Rechtslexikon*. III, 236. Pichler, *Jus canon.*, 5, 19, 2.

qu'on peut considérer tantôt d'après leur valeur d'usage, tantôt d'après leur valeur de consommation. Même celles-ci motivent un prêt dans le cas où elles sont données purement d'après leur valeur de consommation contre restitution d'une même chose, après un délai fixé. Quelqu'un a par exemple un cheval de selle dont il n'a pas besoin pendant l'hiver, et qui pour le moment lui cause des frais inutiles. Pendant ce temps là un autre pourrait se créer une situation s'il était en état de donner une certaine caution ou de se monter convenablement, ou de payer une certaine dette. Or, le premier n'a pas assez d'argent comptant disponible à lui avancer pour le tirer d'embarras. Mais comme il peut se passer de son cheval jusqu'au printemps, il le lui donne pour qu'il en dispose à sa guise, à condition qu'il lui rende à Pâques ou ce cheval ou un autre cheval de selle de même valeur. Le second ne peut naturellement pas plus se servir du cheval emprunté que le premier ; mais par lui, il peut se procurer la somme dont il a besoin pour le moment, en le consommant, c'est-à-dire en le vendant, ou en l'hypothéquant, ou en l'utilisant d'une autre manière. Cette affaire est donc un prêt réel, car, quoique en d'autres circonstances, le cheval ait de la valeur d'usage, il forme pourtant dans le cas présent la base du contrat tout entier, exclusivement comme valeur de consommation (1).

Mais il y a une grande différence entre les divers points de vue, d'après lesquels on fait d'une chose la

(1) On ne peut faire assez attention qu'il ne faut jamais juger la valeur d'une chose en général et d'une façon absolue, mais qu'il faut constamment procéder par le particulier, quand il s'agit de juger la légitimité d'un commerce. Une confiserie qu'un paysan reçoit en héritage, une paire de bœufs que reçoit un négociant dans une ville, une auberge qui échoit à un ecclésiastique, un magasin de bas qui revient à un fonctionnaire public et que tous acceptent pour ne pas perdre entièrement ce qui leur est dû, tout cela possède dans ce cas particulier, la seule valeur de consommation, et leur sert exclusivement comme moyen d'échange pour les écouler le plus rapidement possible en quelque autre chose, bien, prix, marchandises ou signes de valeur. Bref, la confiserie, l'auberge, le magasin, sont dans ce cas particulier de l'argent et rien autre chose, et sont de plus une des sortes d'argent les plus incommodes.

base d'une affaire. Est-elle donnée comme consomptible contre la restitution d'une chose égale ? Il en résulte un *mutuum*, un prêt. Si au contraire elle n'est pas donnée pour la consommation, mais seulement pour l'usage, avec l'obligation de ne pas seulement rendre un équivalent de la même espèce, mais de rendre cette même chose comme telle, alors il en résulte un contrat d'un genre tout nouveau, un *commodatum* ou contrat de louage (1).

D'après cela, on ne peut faire un contrat de louage avec des objets d'usage, dans des conditions où ils n'admettent pas l'usage séparé de la consommation, et particulièrement avec des objets qui, d'après leur nature, ne peuvent avoir qu'une valeur de consommation, mais seulement un contrat de prêt (2). C'est pourquoi avec de l'argent, on ne peut jamais, par suite de sa nature, conclure une autre affaire qu'un prêt. Or, si dans le prêt, un objet est donné comme consomptible, il est alors inévitable qu'il devienne possession véritable et réelle de celui à qui il a été prêté.

Ceci forme une autre différence entre le prêt et le louage. Dans le contrat de louage qui rend seulement possible l'usage d'une chose, et impose la restitution de cette chose elle-même, celui qui la loue ne peut jamais en devenir le propriétaire (3). Mais ce serait une pure tromperie que de vouloir accorder à quelqu'un la consommation d'une chose contre dédommagement par une autre, si on ne voulait pas lui en accorder le droit de propriété complet. C'est pourquoi tout droit, le droit naturel comme le droit romain (4) et le droit ecclésias-

(1) *Dig.* 12, 1, l. 1, prol. ; 13, 6, l. 1, § 1. *Inst.*, 3, 15 (14), § 2. Gœschen, *Civilrecht*, II, II, 309. Billuart, *De contract.*, d. 6, a. 3.

(2) *Dig.*, 13, 6, l. 3, § 6. Sylvester, v. *commodatum*, § 2.

(3) *Dig.*, 13, 6, l. 8, l. 9 ; 41, 2, l. 3, § 20. *Inst.*, 3, 15 (14), § 2. Gœschen, *Civilrecht*, II, II, 308. Billuart, *De contract.*, d. 6, a. 3, Ferraris, *Biblioth.*, v. commodat., § 9.

(4) *Dig.*, 12, 1, l. 2, § 2 ; 26, 8, l. 9. *Inst.*, 3, 15 (14), 2 ; 2, 8, 2. Cf. Lange, *Rœm. Alterth.* (3), I, 272 sq. Rein in Pauly, *Real = Encyklop.* V, 286.

tique (1) tiennent fermement à ce que celui qui emprunte devienne par le contrat de prêt, propriétaire de la chose consomptible, par conséquent de l'argent en particulier (2). Le prêt est un changement réel du droit de propriété et une transmission réelle de propriété, une *alienatio*, une *traditio*, comme s'exprime le droit romain. Le créditeur se démet du droit de propriété, qui jusqu'à présent lui appartenait, et le débiteur entre en possession entière et réelle de ce qui auparavant appartenait au premier (3). Le changement du droit de propriété est si essentiel au contrat de prêt, que celui-ci ne peut s'effectuer là où ce changement n'a pas lieu (4). Ce fait juridique est d'une portée décisive pour juger l'enseignement de l'Eglise.

C'est avec raison que le père de l'enseignement moderne de l'usure, Saumaise, a dirigé ses attaques sur ce point. Il pensait avec assez de logique, pour comprendre que aussi longtemps que la doctrine de la tradition, ou de la transmission de propriété dans le prêt, ne serait pas renversée, toute tentative faite pour transformer l'enseignement de l'Eglise sur l'intérêt devait fatalement échouer (5). Comment en effet jamais justifier l'exigence d'une restitution pour une chose qui depuis longtemps est devenue la propriété d'autrui? Donc conclut-il à juste titre, ou bien il faut admettre la défense que l'Eglise fait relativement à l'intérêt du prêt, ou, si on veut lui échapper, il faut nier que le prêt entraîne avec lui un changement du droit de propriété. Pour lui, qui se croyait appelé à ouvrir à l'usure la porte d'or dans le sanctuaire de l'enseignement chrétien, il ne pouvait hésiter sur le choix qu'il avait à faire. Pour aplanir les voies à l'usure, il préféra se mettre en contradiction avec le droit et la

(1) Sylvester, *Summa*, v. contractus, § 4; mutuum, § 3. Pichler, *Jus can.*, 5, 19, 2. Navarrus, *Enchir.*, 17, 180, 206.
(2) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1; a. 2, ad 5; 3, d. 37, q. 1, a. 6.
(3) Sintenis, *Civilrecht*, (3) II, 515, sq.
(4) Windscheid, *Pandekten*, (5) II, 362.
(5) Bened., XIV, *Synod, dioec.*, X, 4, 2.

raison, et nia que le prêt fût une transmission du droit de propriété. Il entra à ce sujet, comme c'est facile à comprendre, dans une lutte violente contre les juristes, lutte qui produisit de nombreux écrits (1). Mais jamais un juriste de valeur n'a renoncé au principe de la transmission de propriété dans le prêt (2).

Les jurisconsultes les plus éminents s'en sont toujours tenus à l'enseignement du droit romain qui dit qu'un intérêt, de quelque espèce qu'il soit, ne peut jamais être justifié par la nature intrinsèque du prêt comme tel (3). Néanmoins, s'ils permettent l'intérêt dans le prêt, ils conçoivent cet intérêt comme une exigence supplémentaire qui est en dehors de la nature du contrat de prêt, et qui s'ajoute à lui extérieurement par un nouveau contrat particulier.

Autre est la question de savoir s'ils sont en conformité avec le droit en agissant ainsi. Nous ne nions pas que le texte puisse être interprété de cette façon ; mais il nous semble que le droit romain lui aussi, s'il veut être conséquent, et personne ne lui dispute ce titre de gloire, ne peut permettre une telle exigence supplémentaire, comme intérêt dans le sens proprement dit, mais comme quelque chose de tout autre, c'est-à-dire comme ce que nous nommerons bientôt *indemnité* (Interesse). Quoiqu'il en soit, deux choses restent inébranlables pour nous. Premièrement que dans le contrat de prêt, le droit de propriété est transmis à celui qui emprunte,

(1) Hœpfner, *Commentar über die Heineccischen Institutionen* (2), 593. D'ailleurs Saumaise comprit aussi que la transmission de propriété était inévitable en réalité, et déclara dans un mémoire justificatif, qu'elle n'a pas lieu seulement d'une manière formelle d'après l'enseignement du droit romain sur l'*alienatio*.

(2) Giphanius, *Antinomiæ juris civ.*, 24, 21, (Francof., 1666, II, 20). Zoesius, *Comm. in Dig.*, 12, 1, 10 ; *Comm. in Ins.*, 3, 16, 6. Thibaut, *Pandekten* (7), II, 294. Mühlenbruch, *Pandekten* (2), II, 330. Gœschen, *Civilrecht*, II, II, 283, 289. Arndts, *Pandekten* (7), § 280, p. 488. Puchta, *Pandekten* (6), 443. Eck in Holtzendorffs *Rechtslexikon* (1), I, 250, Weiske, *Rechtslexikon*, III, 230. Baron, *Pandekten* (7), 468. Sohm, *Institutionen* (4), 274. Scheurl, *Institutionen* (8), 254.

(3) V. suprà, N° 5.

et secondement que précisément pour cette raison, le prêt ne peut nullement être conçu comme une espèce de louage, c'est-à-dire être frappé d'intérêt (1).

Mais comme les risques et périls sont inséparables du droit de propriété, il s'ensuit quatrièmement qu'au moment de la transmission et de l'entrée en jouissance du droit de propriété, tout le risque qui se trouve dans le prêt, n'existe plus pour celui qui prête, mais retombe sur celui qui emprunte (2). Or, si par le droit complet de consommation et par le risque, celui qui emprunte est devenu le maître unique et absolu de la chose prêtée, et si au moment de la transmission toute l'affaire du prêt est conclue, il s'ensuit cinquièmement que tout ce que le nouveau propriétaire de la chose, c'est-à-dire l'emprunteur, entreprend avec elle, ne peut avoir aucune influence sur le contrat lui-même. La remise de la chose une fois accomplie, l'emprunteur peut avoir l'intention d'entreprendre et entreprendre en réalité tout ce que bon lui semble avec la chose prêtée ; le prêteur de son côté peut calculer que lui aussi aurait pu en tirer parti, et que la chose, stérile pour lui, est fructueuse pour un autre ; mais tout cela n'atteint pas le contrat comme tel (3), et ne donne pas au premier maître de la chose le droit de faire entrer dans le contrat de prêt lui-même ce qui résulte après ce contrat, à titre de compensation particulière (4).

23.— L'enseignement de l'Église sur le prêt.

Ces différentes considérations donnent l'enseignement de l'Église dont la teneur peut être ainsi formulée : tout gain qui est tiré du prêt comme tel, uniquement par suite du fait lui-même, est usuraire et illicite (5). Quiconque, outre la restitution de ce qui a été prêté,

(1) Ainsi Bened., XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 2.

(2) *Dig.*, 44, 7, l. 1, § 4. *Inst.*, 3, 15 (14), § 2. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad. 5. — *Civilrecht*, II, II, 252 sq., 289.

(3) Ceci peut parfaitement être le sens du passage tant discuté de saint Thomas (2, 2, q. 78, a. 2, ad. 1).

(4) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 10, 2° ; Vix pervenit 2° (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217, (Denzinger, *Enchir.*, 1319).

(5) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 10, 1°.

exige, à cause du prêt lui-même plus qu'il n'a prêté, agit contre la loi fondamentale du prêt, qui exige une égalité complète entre ce qu'on donne et ce qui doit être rendu (1).

Toute exigence supplémentaire ou toute perception d'un gain simplement à cause du contrat de prêt comme tel, que ce soit sous forme d'intérêt ou de n'importe quelle autre manière, est complètement inadmissible. Ceci résulte de la nature de l'objet qui forme la base du contrat de prêt. Celui-ci est constamment une chose qui n'a pas une valeur d'usage séparée de la valeur de consommation et, dans l'argent, une valeur d'usage qui n'est pas même séparable de la valeur de consommation. Ce serait donc une injustice criante si le prêteur, à qui on remplace toute la valeur de consommation, voulait se faire indemniser de cette même chose par une valeur d'usage qui, dans le cas présent, n'existe même pas (2).

Avec ceci tombe d'elle-même aussi la théorie singulière qui veut faire dériver l'autorisation à prélever de l'intérêt sur le prêt, du temps pendant lequel l'argent se trouve entre les mains de l'emprunteur. Cette explication a déjà été souvent tentée au moyen âge, comme nous le voyons dans saint Thomas d'Aquin et dans d'autres docteurs. Bœhm-Bawerk l'a ressuscitée dernièrement dans son grand ouvrage sur le capital et sur l'intérêt. Il explique ce dernier comme étant la différence, en vertu de laquelle nous taxons la chose que nous donnons présentement plus haut que ce que nous pouvons en attendre dans l'avenir. Mais si l'objet de l'affaire de prêt est actuellement comme toujours stérile en lui-même, le temps n'a rien à faire avec cela. Dans ce cas en effet, comme on le disait au moyen âge, c'est le temps, bien commun à tous, qui serait vendu.

(1) *Id.*, Vix pervenit, 1° ; 2° (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217).
(2) *Dig.*, 7, 5, § 2. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1 ; a. 2, ad. 2; a. 3 ; *De malo*, q. 13, a. 4. c. Rainer a. Pisis, *Pantheologie*, v. usura, 2, 3 (Lugo 1655, III, 786). Antonin. II, t. 1, c. 6, § 1.

La même chose résulte secondement de la nature de l'affaire de droit en question. Pour cette raison, le contrat de prêt lui-même ne crée, dans aucune circonstance, une autorisation à une exigence supplémentaire quelconque (1), parce qu'il n'inclut en lui que l'obligation de rendre l'équivalent de ce qui a été prêté (2), de sorte que ce qu'on pourrait peut-être réclamer en plus, devrait être déduit de la somme principale qui est à rendre (3). Or, comme nous le savons déjà, ce que le nouveau maître fait avec le prêt, après la conclusion du contrat, n'entre pas en considération pour le contrat lui-même. C'est pourquoi troisièmement, on ne peut trouver non plus du côté de celui qui emprunte aucun motif à une exigence supplémentaire quelconque. Pourtant, il n'est ni équitable, ni juste que quelqu'un paie de l'intérêt, ou, en d'autres termes, donne des fruits d'une affaire qui ne lui en a pas rapporté à lui-même (4), et de plus, comme c'est le cas pour l'argent, des fruits qui ne sont pas autres que la chose elle-même, des fruits qu'il faudrait enlever de la nature de cette chose, des fruits que quelqu'un ne peut absolument pas prendre sans porter préjudice à la chose elle-même. Dans cette affaire, l'objet lui-même serait donc littéralement tronqué ou amoindri par le vendeur.

Mais quatrièmement, c'est du côté de celui qui prête qu'il faut le moins chercher un motif pour exiger de l'intérêt du prêt. Sans doute on peut imaginer le cas où le droit de propriété et la possession factice sont séparés l'un de l'autre (5). Mais ceci ne peut avoir lieu ici parce que la remise de la chose est nécessaire pour que le contrat de prêt soit conforme au droit. Donc le premier possesseur ne peut invoquer aucune responsabilité ni aucune peine pour avoir été possesseur. Il a plutôt transmis à l'emprunteur, par l'exécution du contrat, la

(1) *Dig.*, 50, 16, l. 121. *Cod.*, 4, 32, l. 3.
(2) *Dig.*, 2, 14, l. 17, prol.
(3) *Dig.*, 19, 5, l. 24. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad. 6.
(4) *Dig.*, 21, 1, l. 16. — (5) *Dig.*, 43, 17, l. 1, § 2.

propriété comme la possession du bien qui lui appartenait jadis. Mais avec la chose s'est aussi transmis l'usufruit de la chose (1), et ce cas doit d'autant mieux exister dans le prêt, qu'il s'agit de choses qui n'ont qu'une valeur de consommation, et qui n'admettent pas d'usufruit séparé d'elles. Si le premier possesseur voulait se réserver un fruit particulier quelconque, par conséquent un usufruit, il poserait alors non seulement une condition impossible, mais il agirait comme maître et comme propriétaire d'une chose devenue possession d'autrui. Car celui qui a le droit de jouir des fruits d'une chose, peut également s'en dire le maître (2) surtout si, comme ici, le fruit est la chose elle-même. Mais ceci aurait pour résultat que, par le prêt, il s'affranchirait seulement du risque et de toutes les charges de la propriété, et garderait les droits et les fruits pour lui. Qu'appellera-t-on injustice si ceci n'en est pas une ? Le premier possesseur n'a plus de droit de propriété sur la chose, point de risque à courir à son sujet, point de dépenses, point de travail à supporter pour elle. Tout cela a passé à l'emprunteur par suite du contrat de prêt. Si le premier possesseur voulait jouir de cette chose. par conséquent d'une chose étrangère ; s'il voulait jouir de fruits qu'elle ne peut porter en raison de sa nature, ce serait évidemment une usure accomplie (3), un vol manifeste ; en d'autres termes, ce serait faire payer deux fois une seule et même chose.

Sous ce rapport le peuple, avec sa perspicacité naturelle, voit plus clair que bien des savants éblouis par l'éclat de l'argent. On ne peut pas vendre la vache et se réserver le lait, dit l'anglais prosaïque. Celui qui donne un pré ne peut pas en couper l'herbe (4). Or c'est ce que fait l'usure d'argent. Elle fait même pis encore. Elle

(1) *Dig.*, 42, 5, l. 8, prol. — (2) *Ibid.*

(3) Leo X, *Inter multiplices, approb. Conc. Lateran.* V. (*Magnum Bull. Roman.* Luxemb., 1742, I, 554 ; Denzinger, *Enchir.* 623).

(4) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 284. Nr 545.

donne un œuf contre pleine compensation, et veut qu'on lui apporte les œufs qui ont été pondus par la poule éclose de cet œuf. Elle vend un morceau de terre inculte, et réclame le produit du jardin qu'on y a fait. Elle donne, comme dit le proverbe, un chapeau pour un habit, un œuf pour un bœuf, une aiguille pour une charrue (1) ou même pour le rapport annuel d'un champ cultivé. Si c'est juste, on pourrait à ces conditions se procurer une maison pour un liard. Mais qui parle de droit ici? Dans le droit il est dit : Payer c'est faire la paix. Celui qu'on a payé est affranchi de tout. Il faudrait plutôt dire : Celui qui commence à payer doit toujours continuer de payer (2). Payer une fois, payer toujours sont des principes qui peuvent passer à l'état d'habitude ; mais jamais ils ne pourront devenir droit. Il est dit : Cent années d'injustice ne deviendront jamais justice. Que le droit devienne de nouveau honnête et la coutume disparaîtra d'elle-même (3).

24. — Accord du droit civil avec l'enseignement de l'Église.

Il est en vérité souverainement nécessaire que dans ces choses-là, le droit soit mieux écouté et pris davantage en considération. Personne ne s'étonnera que des gens qui tirent profit du système régnant, et des gens dont l'unique pensée est de renverser tout ce qui existe comme droit, passent par dessus les principes du droit naturel et du droit positif. Mais que des auteurs conservateurs, qui prennent sérieusement à cœur la guérison des plaies de la société, mettent de côté sans plus de façon le dogme du droit naturel et de la foi, en prétendant que, sous ce rapport, l'Eglise s'est trop laissée captiver par l'idée rigide du contrat de prêt du droit romain, un tel expédient, pour ne pas dire une telle désertion du drapeau, mérite toute notre attention. Ce fait nous montre la raison pour laquelle le mal a une si grande force, et pourquoi toute tentative de guérison a

(1) *Ibid.*, II, 172, Nr 306.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 236 (6, 82, 84).
(3) *Ibid.*, 14 (1, 187, 194).

si peu de succès. Nous portons tous en nous une regrettable inconséquence et une conscience de droit inébranlable. Ce n'est pas sans motif que nous faisons toujours appel au sentiment du droit. Mais avec ce sentiment vague pour ce qui est droit, nous ne sortirons jamais de la médiocrité et de la contradiction. C'est pourquoi le mal a si beau jeu avec nous, et un cours si libre dans le monde.

Si nous-mêmes nous transplantons sur un autre terrain les questions sociales qui, au fond pourtant sont des questions morales, par conséquent aussi des questions strictement juridiques ; et si nous voulons les traiter d'après d'autres lois que celles de la morale et du droit, n'est-ce pas favoriser la ruine de la société ? Il n'y a pas d'espoir que la question sociale soit jamais résolue d'une manière satisfaisante, si on ne la traite pas en s'attachant strictement aux doctrines et aux docteurs de l'Église, ainsi qu'aux principes éprouvés du droit ecclésiastique et civil. Il serait triste que la lutte contre certaines exagérations du droit public romain conduisît à mépriser tout le droit commun, et dût confirmer la conviction qu'un principe n'est déjà pas soutenable, parce qu'il se trouve dans le droit romain. Ce serait invoquer Belzébuth pour exorciser un démon incommode. Non ! le droit doit rester droit. Ce qui est une fois droit, — nous ne disons pas ce à quoi on a droit, — ne cesse jamais d'être droit. Et si c'est droit, peu importe alors celui qui le dit. Dans la lutte contre des empiètements particuliers du droit humain, nous ne poussons pourtant pas les préjugés jusqu'à rejeter le droit divin uniquement parce que le droit civil l'approuve. C'est plutôt pour nous une joie de voir que le droit humain concorde en tant de façons si exactement avec le droit divin, comme c'est le cas dans la question qui nous occupe.

25. — Réprobation d'un prêt productif et consomptif ou de

Nous avons dû faire ressortir ceci avec d'autant plus d'énergie, que les tentatives se répètent en plus grand nombre, pour atténuer le sérieux et la portée de l'ensei-

l'usure de la part du riche et de la part du pauvre.

gnement de l'Eglise, du droit et de la nature sur le prêt. Cette doctrine est une question exclusivement et purement juridique, et, d'après la conséquence la plus stricte du droit, elle doit être maintenue jusque dans ses derniers résultats. Ce que nous avons dit s'applique donc à toute espèce de prêt et à toute personne sans exception aucune. Le prêt est le prêt. Il n'y a pas de différence entre la fin pour laquelle on contracte un emprunt et sa destination, peu importe si c'est pour entreprendre une affaire à ses risques et périls, ou si c'est pour subvenir aux nécessités de la vie. L'essai de distinguer deux espèces de prêt et de permettre de l'intérêt pour le soi-disant prêt productif, et de le défendre pour le prêt consomptif, a été repoussé à juste titre par Benoît XIV. Conformément à la nature de la situation juridique, ce pape admet tout aussi peu une distinction entre les personnes auxquelles on prête. Un intérêt du prêt n'est pas défendu parce qu'on le prélève sur des pauvres, mais parce qu'on le prélève sur le prêt. L'intérêt pris sur le prêt est toujours de l'usure, qu'il soit extorqué aux riches ou aux pauvres peu importe (1). Mais que, à côté de l'injustice générale, cette usure prenne envers les pauvres encore une dureté particulière, cela se comprend. D'ailleurs, l'Ecriture-Sainte imprime un signe d'ignominie tout particulier à celui qui se livre à ce genre d'usure (2).

26. — Titre de compensation dans le prêt.

Mais en faisant cesser cette injustice, ni le droit ni la Révélation ne veulent faire tort à quelqu'un (3). Or c'est ce qui se produirait, si celui qui prête ne recevait aucune espèce de compensation ou de garantie pour le dommage qu'il subit par suite du prêt, ou pour un péril particulier qui n'est pas également dans la nature de la chose en toutes circonstances, péril auquel il s'expose

(1) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 2, 3 ; Vix pervenit 2° (Const. sel., I, 217).
(2) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 5.
(3) Lucius III, C. pervenit, 2, X, 3, 22.

lui-même. C'est pourquoi on a toujours considéré ces deux motifs comme des titres de droit particuliers, en vertu desquels celui qui prête peut revendiquer un dédommagement ou une garantie.

On a davantage douté si le simple manque de gagner devait être considéré comme titre à un dédommagement. La raison de ce doute était l'ambiguïté avec laquelle la question était posée. Par le seul fait que l'emprunteur fait avec le prêt un gain que le prêteur ne fait pas, tout droit interdit une exigence supplémentaire. C'est pourquoi il serait absolument illicite d'exiger dans le prêt, que celui qui emprunte règle le dédommagement annuel à payer d'après le gain annuel de son entreprise. Ceci ne signifierait pas que la cause d'un dédommagement est le dommage ou le manque de gagner qui atteint celui qui prête, mais le rapport venant de l'activité de l'emprunteur ; ce serait par conséquent prélever du capital de celui qui emprunte un intérêt pour le prêt. Mais ce que l'emprunteur fait avec l'objet du prêt, une fois le contrat conclu, n'a pas la moindre influence sur le contrat de prêt lui-même. Si par contre, le prêteur voulait faire de l'argent lui-même le point de départ d'une affaire, et qu'il soit obligé d'y renoncer, dans le cas où il donne le prêt au voisin, alors au fond, ce n'est pas un manque de gagner, mais c'est un dommage réel, c'est la perte d'un gain qu'on avait en vue et probable (1). Dans cette hypothèse, il a aussi le droit de réclamer un dédommagement, comme d'ailleurs c'est admis maintenant d'une manière générale.

27. — En quoi la vie économique est-elle changée aujourd'hui.

L'enseignement comme la pratique de l'Église a toujours admis ce dédommagement (2). Dans les temps modernes, il a été permis à différentes reprises, par une

(1) A cause de cela, les juristes distinguent un *damnum positivum*, et un *damnum privatum*. Gœschen, *Civilrecht*, II, II, 82.

(2) Alphonsus, *Mor. tr. de contract.*, n. 765-772. Die Literatur bei Bassaeus, *Flores* v. usura, art. 3. Billuart, *De contract.*, d. 4, a. 5.

série de décisions ecclésiastiques (1). On a cru y trouver un abandon de la doctrine primitive plus sévère, et plusieurs y ont même vu une approbation de l'intérêt provenant du prêt d'argent. Naturellement, il ne peut être question de cela. Dans cet enseignement rien ne peut changer et rien ne changera jamais. Comme le dit Alexandre III, l'Église ne pourrait pas changer quelque chose, ni être indulgente à ce sujet, quand même elle le voudrait. Mais la situation des temps a bien changé depuis, et l'Église doit en tenir compte afin que personne n'en subisse de détriment. Toutefois ce changement des temps ne consiste pas en ce que l'argent a pris aujourd'hui une autre nature que celle qu'il avait autrefois, ni en ce qu'on a découvert de nouveaux moyens de le rendre productif. Le seul moyen d'en tirer les fruits est de le constituer en capital par le travail. En cela les temps modernes n'ont point d'avance sur le passé. Il est vrai qu'aujourd'hui nous avons davantage de moyens auxiliaires pour le travail, principalement dans les machines. Mais celles-ci ont, comme on le sait aussi, leurs côtés défectueux, et ils sont si grands qu'on peut à juste titre douter si elles sont un avantage comme moyen auxiliaire de travail, ou un obstacle, et par conséquent dangereuses, parce qu'elles portent préjudice à la société. En tout cas, nous croyons juger équitablement, si nous disons que leurs avantages et leurs désavantages se compensent, et que, sous ce rapport, le temps d'autrefois et le temps actuel sont assez sur le même pied.

A notre humble avis, il nous semble qu'il y a trois rapports sous lesquels la vie économique a beaucoup changé en comparaison de celle d'autrefois. D'abord, et c'est incontestablement un progrès, la vie de relations s'est perfectionnée de telle sorte qu'il est presque toujours possible à chacun de placer son argent quelque part comme capital, avec espoir de gain, quand

(1) Alphons. Liguori, *Theol. mor.*, ed. Heilig. 1852, IV, 46 sq. Gury, *Mor.*, Ratisbon., 1868, 395 sq.

même ce serait dans un lointain très éloigné. C'est pourquoi on peut bien dire qu'actuellement, le titre à dédommagement à cause d'un gain qui échappe, peut presque en règle générale être produit avec une certaine apparence de légitimité.

Mais cette extension grandiose des relations a aussi son mauvais côté, et c'est lui qui forme le second changement dans notre situation économique. Chacun peut sans doute aujourd'hui placer son argent comme bon lui semble, sur des chemins de fer turcs ou égyptiens, dans une spéculation américaine ou une expédition chinoise ; mais Rothschild ou Bleichrœder, qui servent d'intermédiaires dans ce placement d'argent, ne pourraient peut-être pas dire eux-mêmes avec certitude ce qu'il en est de ces entreprises. Et supposé que quelqu'un retire à temps son argent de cette affaire et même avec profit, il n'est pas encore sûr que cet argent, quand même il le tient déjà dans sa main, ne fondra pas comme la neige exposée au soleil. Cette insécurité inouïe de l'argent et de toutes les valeurs amène aussi dans le contrat de prêt un élément tout à fait nouveau. Dans une situation bien ordonnée, le prêt met tout le risque exclusivement sur celui qui emprunte, mais vu l'état de choses actuel, celui qui prête, malgré la transmission de propriété, court encore constamment le risque de ne se voir rendre autre chose qu'un vain titre et des signes de valeur sans valeur. Pour cette raison, le titre de dédommagement est devenu presque permanent, eu égard au danger actuel de la perte, et à l'insécurité de notre situation.

D'après ce que nous avons dit ci-dessus, rien n'autorise à réclamer un dédommagement, parce que c'est une situation générale. Il s'agit ici seulement d'une caution. Mais au moment où ce que l'on a prêté est rendu et rendu intégralement, il n'y a plus de raison de la conserver. Il faudrait donc à notre avis du moins, ou bien conserver le dédommagement touché d'avance sous

cette condition, pour parer au danger d'une perte réelle, et le rendre après restitution exacte de ce qu'on a emprunté, ou déduire de la somme principale, au moment de la restitution, ce qui a déjà été touché d'avance (1).

Notre époque nous offre encore pour cela un troisième motif qui n'est guère plus honorable sans doute, mais qui semble assez justifier pour tous les cas le prélèvement et la conservation d'une certaine rétribution. C'est cet effrayant peu de confiance que les hommes ont entre eux dans leurs relations. A peine est-il encore question de loyauté, d'obligation, de fidélité à la parole donnée, d'accomplissement de conditions. On rencontre des gens qui sont gens d'honneur sous tous les rapports, mais qui n'ont aucun scrupule de recevoir avec les meilleures promesses, et de ne plus jamais parler de leur dette. Payer des dettes, remplir des obligations, rembourser des gages, sont choses tout à fait passées de mode. C'est à peine si l'on y pense encore. Les nobles qui ont une position élevée, remplissent une charge publique et sont dans les honneurs, agissent sous ce rapport encore pis que les hommes ordinaires, comme si c'était la marque d'un esprit vulgaire et mesquin de penser encore à de telles choses. En pareil cas, le prélèvement d'une taxe régulière pour le prêt est malheureusement non seulement permis, mais absolument nécessaire si on ne veut pas le jeter par la fenêtre. Dans cette hypothèse, nous ne croyons pas même devoir insister pour une restitution ou une déduction quand le prêt est rendu. Car dans ce cas, une taxe annuelle pour le prêt n'est pas autre chose qu'un moyen personnel pour le récupérer. Pour le débiteur, c'est un renouvellement de l'aveu de sa dette, et pour le créancier, c'est un moyen de contrainte qui lui permet de se faire rembourser à temps. On sait comme sont les hommes. Très souvent, le seul moyen de les déterminer à tenir leurs obligations est de les

(1) Cf. *Dig.*, 19, 5, l. 24. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad 6.

attacher à une corde, avec laquelle on puisse les retenir aussitôt qu'ils veulent se sauver, et qui finit par les gêner tellement, qu'ils préfèrent remplir leurs obligations.

28. — Différence entre intérêt (Zins) et indemnité (Interesse).

Nous n'avons pas la prétention que les raisons que nous venons de donner sur la légitimité du titre de dédommagement, et qui sont les nôtres, soient aussi l'opinion de l'Église. Nous avons seulement dit sous toute réserve que, actuellement, il y a presque toujours un motif pour l'invoquer avec quelque apparence de légitimité. Benoît XIV du moins a déclaré expressément pour son temps, qu'on ne pouvait pas toujours soutenir cela avec certitude (1). Quoiqu'il en soit, en ces choses sur lesquelles l'Église ne s'est pas prononcée, il convient d'exprimer son avis avec autant de prudence qu'il faut le faire avec fermeté, là où elle a manifesté son enseignement. Mais ce qu'il y a de sûr en tout cela, c'est que ces titres de dédommagement n'ont rien de commun avec l'intérêt.

Sans doute le peuple parle d'*intérêt* et d'*intérêts* sans faire de distinction; mais on ne peut pas non plus exiger de lui une pénétration très exacte de questions si difficiles. Cependant le langage ordinaire qui emploie régulièrement le pluriel *intérêts*, indique que le peuple n'ignore pas tout à fait, comment des choses d'espèces différentes ne font qu'une ici d'après les apparences extérieures. Alors c'est une raison pour s'attendre à ce que les savants séparent complètement ces choses l'une de l'autre. Que faut-il penser si l'on rencontre continuellement chez eux l'expression *titres d'intérêt*; si, comme ils disent, ils entreprennent avec elle une reconstruction de l'enseignement de l'intérêt, en supposant que ces prétendus titres d'intérêt appartiennent à une même rubrique que l'intérêt? Faut-il en vouloir aux adversaires quand ils disent avec amertume, que toute la question n'est qu'une vaine chi-

(1) Bened., XIV, Vix pervenit 5° (Const. sel., I, 217); *Synod. diœc.*, X, 4, 10, 3°.

cane de mots, une question de sophistique, et que l'Église, ne voulant pas admettre le manque de consistance de sa doctrine, et ne pouvant pas résister à la logique des faits, a tout simplement ouvert une porte de derrière? Heureusement qu'il n'est pas question de cela, tant s'en faut.

L'enseignement de l'Eglise sur l'intérêt est aussi solide que jamais. Jamais on n'ébranlera chez elle ce dogme qu'il n'est ni possible, ni permis de prélever un intérêt sur le prêt. Mais que le prêteur ait pour sa personne *intérêt* à recevoir une indemnité pour un danger, ou un préjudice dont il se charge par le prêt, personne ne l'a encore nié. Que l'intérêt lui-même et cette indemnité soient deux choses foncièrement différentes, ce n'est pas difficile à comprendre. L'intérêt (Zins) est la valeur d'usage de la chose elle-même, indépendante, détachée de sa valeur de consommation. L'indemnité (Interesse) est le dédommagement d'un préjudice personnel, ou une garantie pour le prêteur, donnée à l'occasion du prêt. C'est ainsi qu'il y a une quadruple différence entre l'intérêt proprement dit (Zins) et cette indemnité (Interesse). Le premier repose sur une base réelle et la seconde sur une base personnelle. Le premier provient *ab intrinseco* d'une chose non seulement capable de porter des fruits, mais productive en réalité et en est extrait par le travail. La seconde n'a aucune parenté avec le prêt et ne résulte ni de lui, ni de l'emploi quelconque de l'argent. Il n'est pas une estimation de l'argent, il n'est pas un rapport du prêt, pas une compensation pour ce qu'on a prêté, mais il s'y ajoute d'une manière purement accidentelle, par des motifs extérieurs et personnels (1). De ce côté, la différence entre eux est donc exactement la même qu'entre les revenus provenant des domaines de l'état et le prélèvement mécanique d'impôts et de contribu-

(1) Bened. XIV, *l. c.* — De là les expressions *fructus provenientes* (ab intrinsecus) pour l'intérêt (Zins) et *tituli advenientes* (ab extrinsecus) pour l'indemnité (Interesse).

tions. Le premier est troisièmement un fruit du capital gagné par le travail, par conséquent une valeur d'usage qui rend possible un usufruit sans porter préjudice à la chose elle-même. La seconde n'est ni une valeur d'usage de l'argent, qui d'ailleurs n'existe pas, ni un rapport de l'affaire du prêt comme tel, mais une garantie pour celui qui prête, garantie contre les dommages, et garantie dont l'emprunteur couvrira les frais, avec la valeur de consommation du prêt ou les valeurs d'usage qu'il en tirera, par la capitalisation. Quatrièmement, le capital seul peut produire de l'intérêt dans le premier sens (Zins), et dans ce cas, cet intérêt naît comme une valeur nouvelle, variable, selon la marche de l'affaire entreprise avec le capital. L'indemnité (Interesse) ne fait que s'ajouter au prêt, mais ne provient pas du prêt, et n'est pas donné pour le prêt. Aucune nouvelle valeur n'est produite par le prêt, ni du côté du prêteur, ni de celui de l'emprunteur. Dans cette indemnité, ce qui est transmis au prêteur, c'est simplement une valeur déjà existante, comme dédommagement, non pas pour le prêt, mais pour un préjudice personnel, évaluable en argent, et cela à un taux qui est fixé à l'avance selon la grandeur présumée du dommage qu'il subit, mais non d'un rapport quelconque.

29.— L'intérêt provenant de l'emploi de capitaux n'est jamais défendu.

Il ne peut donc pas être question que l'Eglise ait jadis défendu le prélèvement d'*intérêt* (Interesse), ou que son enseignement actuel ait varié. L'intérêt est seulement défendu là où il n'y en a pas et où il ne peut y en avoir, c'est-à-dire dans des affaires stériles, particulièrement dans le prêt au sens strict du mot, dans lequel on donne une chose comme valeur de consommation sans valeur d'usage, et l'argent est toujours cela (1). Mais cette défense ne s'applique pas à d'autres affaires qui, considérées au point de vue juridique et économique, ont *ab intrinseco* une nature tout autre, par conséquent aux affaires pro-

(1) Soto, *J. et j.*, l. 6, q. 1, a. 1, *introd.* — Silvester, *Summa*, v. usura 1, introd. Zœsius, *Comm. in eod.*, 4, 32, not. a.

ductives quand même elles ressemblent au prêt (1). Ce sont ces affaires assez différentes extérieurement et qu'on désigne communément sous le nom d'emploi de capitaux (Kapitalgeschaeft). Par leur nature intime, toutes ces affaires de droit sont complètement différentes du prêt, et doivent pour cette raison être traitées absolument en dehors de lui (2).

30. — Rétribution et salaire.

Sans entrer dans le détail de leurs espèces particulières, nous nous occuperons seulement des rapports entre capitalistes et ouvriers. C'est très simple quand il n'y a pas immixtion de la part d'une autre influence que nous citerons plus loin. Comme on ne peut se lasser de le dire, pris en eux-mêmes, le capitaliste et l'ouvrier sont sur le même pied d'égalité. Le capitaliste est propriétaire de ce qu'il a déposé dans le procès de production, comme moyen de production de valeur et en supporte aussi le risque. L'ouvrier est propriétaire de ce qu'il a déposé dans le même procès, de sa force de travail, de l'emploi libre de cette force, et il en supporte également le risque. Les deux ont dans l'affaire commune le même droit de propriété et le même danger. D'où il résulte que personnellement ils sont en rapport d'égalité l'un envers l'autre, et, qu'au point de vue objectif, ils sont non pas absolument, mais proportionnellement égaux, et doivent partager entre eux, selon le montant de leur mise, le rapport commun, aussitôt que leur affaire commune est terminée.

Mais ici se trouve la difficulté pour l'ouvrier. Il ne peut attendre longtemps la part qui lui revient pour son travail, la paie. De plus, il n'aime pas à supporter le risque immédiat. Il préfère plutôt se contenter d'une partie de ce qui lui revient, pourvu qu'il la reçoive tout de suite et sûrement. C'est ainsi que de la rétribution

(1) Bened. XIV, Vix pervenit (Const. sel. Romæ, 1766. I, 217). Lugo, d. 26,6. Lessius, l. 2, c. 20, 19, 20. Salmantic, *Mor. tr.*, 14, c. 3, 11. Billuard, *De contract.*, d. 4, a. 2, 3.

(2) Bened. XIV, Vix pervenit 3° ; § quarto loco (Const. sel., I, 217, 219).

qui lui est due est résulté le salaire. En vertu de ce salaire, l'ouvrier est affranchi du risque immédiat pour chaque partie spéciale de la production. Le capitaliste, ou un tiers qui reçoit alors le nom d'entrepreneur, se charge de ce risque à sa place. Celui-ci donne à l'ouvrier comme dédommagement pour sa peine, une somme qui doit rester toujours égale et durable, et dont l'importance doit être calculée d'après le produit ou le rapport de l'affaire menée ensemble par le capital et le travail, mais qui, cela va sans dire, n'en peut jamais atteindre la valeur toute entière. Car l'entrepreneur doit payer le salaire d'avance, bien qu'il puisse arriver qu'en fin de compte, l'affaire ne réussisse pas ; il doit aussi immobiliser pendant longtemps une somme d'argent qui reste la même, malgré que l'affaire soit soumise à des oscillations constantes. Comme il supporte donc un double risque, et pour lui et pour l'ouvrier, souvent aussi pour le capitaliste, et comme il fait en outre une partie du travail, et souvent la plus importante, c'est-à-dire la partie intellectuelle, il doit laisser, dans une mesure équitable, le salaire au-dessous de la récompense présumée. Le salaire qui est en général appliqué actuellement ne peut donc jamais offrir la rétribution complète que le travail pourrait obtenir, s'il était indépendant à côté du capital. Mais en cela l'ouvrier n'est nullement lésé, puisque le salaire a été institué dans son intérêt. D'ailleurs, le rapport économique de capital et de travail n'est nullement changé par là. Le changement a son motif uniquement dans le rapport juridique entre entrepreneur et ouvrier, ou entre entrepreneur d'un côté, et entre capitaliste et ouvrier de l'autre.

Un emploi de capitaux est donc toute union ou association de droits de propriété et d'activité dans une seule personne, ou entre plusieurs, pour obtenir un gain ou une valeur d'usage commune. Si tout se trouve entre les mains d'une seule personne, c'est un *emploi simple*. 31. — Nature des emplois de capitaux.

Si plusieurs personnes s'unissent à cette fin, il en résulte une *communauté* d'acquisition ou d'affaires, un contrat de capital exprès ou tacite. Mais chose curieuse, l'emploi simple offre, dans certaines hypothèses, les difficultés les plus grandes pour être bien compris. Supposons le cas où un homme a de la force de travail superflue, mais pas d'objet de propriété propre, ou pas d'objet de propriété suffisant par lequel il puisse rendre cette force de travail avantageuse à lui seul. S'il avait un morceau de terre ou du matériel de travail, des capitaux de mise en train ou des capitaux auxiliaires, il pourrait, par son travail, augmenter considérablement sa situation, attendu qu'une très belle affaire se présente. Il cherche donc à se procurer, comme on dit, un capital par un emprunt d'argent, et il y réussit à des conditions avantageuses. Maintenant qu'il possède l'argent, il a donc réuni dans une seule personne le droit de propriété complet et sur l'argent et sur la force de travail. La première chose qu'il fait, c'est de changer son argent en capital, car bien que dans la vie ordinaire on appelle déjà capital l'argent prêté, et que par ce mot on ne comprenne pas autre chose que de l'argent versé, le simple artisan comprend pourtant qu'en réalité l'argent comme tel n'est pas capital, mais qu'il doit être transformé en son équivalent, par conséquent ici en propriété foncière ou en matériel de mise en train ou de machines. Avec cela, il commence son affaire qui lui rapporte aussi un grand profit, grâce à l'application et à l'habileté qu'il y déploie. Dans ce cas, ouvrier et capitaliste sont réunis dans une même personne, et tout le gain qui résulte de l'emploi de capitaux échoit à cet individu seul comme étant possesseur, ou capital et ouvrier. Ce qu'il doit payer comme dédommagement, ou comme intérêt s'il y a lieu, au premier propriétaire de l'argent emprunté, en vertu d'un contrat de prêt, il ne le paie pas pour le résultat de son entreprise, ni, comme nous l'avons fait ressortir ci-dessus, d'après la marche bonne

ou mauvaise de cet emploi de capitaux ; mais il le paie pour un motif tout à fait indépendant, exclusivement d'après la mesure selon laquelle le premier possesseur a taxé d'avance son dommage (1).

Nous devons donc distinguer ici deux affaires complètement différentes l'une de l'autre, par la nature et par le temps. La première était un prêt. Par celui-ci, l'ouvrier voulait s'approprier l'argent pour le capitaliser, afin de ne pas être obligé de partager avec un capitaliste le gain plus grand qui était à prévoir. De cette manière, le premier propriétaire de l'argent tire peut-être, au point de vue de son intérêt personnel, beaucoup moins de dédommagement qu'il n'en tirerait s'il participait lui-même à l'affaire comme capitaliste ; mais il a en tout cas un dédommagement sûr restant toujours le même. Secondement, il est sûr que son argent lui sera rendu intact, et troisièmement il est pendant ce temps là affranchi de tout danger et de tout souci envers lui, car, par le contrat de prêt, le risque exclusif et complet pour l'argent versé a passé, avec le droit de propriété, aux mains de celui qui l'a emprunté. Celui-ci s'est en outre chargé, à ses risques et périls, de l'obligation de rendre au premier propriétaire au bout d'un temps fixé, la somme tout entière. Telle est la première partie de l'affaire.

Vient maintenant la seconde. Par le prêt, l'ouvrier a supprimé tous les droits du prêteur sur l'argent et sur tout ce qu'il manie pour arriver à la capitalisation. Il en est donc maintenant le seul maître avec le droit de pouvoir en disposer librement. Ce qu'il entreprend désormais avec lui est une nouvelle affaire qu'il fait marcher à ses risques et périls, avec sa propriété et son travail qui appartiennent à lui seul. La valeur d'usage qu'il tire comme résultat du capital et du travail, appartient donc aussi entièrement à lui seul. Ceci a lieu dans tout *emploi simple de capitaux*.

(1) Thomas, 3, d. 37, q. 1, a. 6, ad. 4.

Il en est autrement dans l'emploi de capitaux où participent plusieurs personnes. Il se peut, pour continuer avec le cas commencé ci-dessus, que le propriétaire chez lequel l'ouvrier cherche de l'argent, — on voit combien il est faux d'appeler celui-là capitaliste, — ne veuille pas lui en donner. Il présume que l'ouvrier possédant son argent fera un gain beaucoup plus grand qu'il ne lui donnera, et qu'il ne pourra lui donner pour le dédommager du déficit qu'il fait dans ses intérêts. C'est pourquoi il ne veut pas entendre parler de prêt. Il voudrait diriger lui-même l'affaire qui promet un si grand rapport. Il a, il est vrai, ce qui est nécessaire en fait de capital, mais il ne peut pas se charger du travail, pas plus qu'il ne peut vivre de sa propriété morte ou de l'argent comme tel. Il a tout aussi besoin du travail pour obtenir un gain ou une valeur d'usage que l'ouvrier. Le besoin mutuel les pousse donc à s'unir, à former une société d'affaires. Ils font cause commune pour obtenir un gain commun (1).

Ceci peut avoir lieu d'une triple manière. Ou ils entrent en société l'un avec l'argent qu'il met dans l'affaire, l'autre avec son travail, comme des moitiés qui sont sur le même pied, l'une envers l'autre, dans le rapport d'une société proprement dite, ou bien le capitaliste, sans renoncer au droit de propriété, et par là au danger, abandonne le capital à l'associé, contre une redevance annuelle qui se règle d'après le gain en prévision, ou contre un règlement de compte basé sur le gain commun obtenu. Ou enfin troisièmement le capitaliste fait marcher l'affaire tout entière en son nom et au nom de l'ouvrier.

Comme nous l'avons dit à l'instant, une autre classe plus vaste d'affaires est encore possible, celle de l'entreprise, soit que le capitaliste ou l'ouvrier devienne entrepreneur, soit qu'un tiers se charge de l'entreprise.

(1) *Dig.*, 17, 2, l. 5, § 1 ; l. 52, § 7 ; l. 80, *Cod.*, 4, 37, 1 ; *Inst.*, 3, 26 (25), 2.

La chose essentielle en ceci est que l'entrepreneur prend constamment sur lui seul le risque tout entier. C'est pourquoi relativement à lui, l'affaire, — quoique le rapport économique de capital et de travail reste le même, — prend un caractère juridique tout autre, qui n'a rien de commun avec ce rapport ambigu de capital et de travail.

Selon que l'entrepreneur agit comme le seul maître et le seul directeur responsable de tout, ou comme ouvrier, ou comme capitaliste, ou comme tierce personne, il s'ensuit quantité de changements de droit qu'il est inutile de développer davantage ici, puisqu'ils n'influent pas sur le seul point dont il s'agit : la licéité de l'intérêt du capital comme tel.

32. — Différence entre prêt et emplois de capitaux.

S'il faut admettre le contrat de prêt comme un contrat réel, unilatéral, on doit considérer le contrat de capital, — nous parlons seulement de celui-ci dans la forme la plus stricte, et non de l'entreprise — comme un contrat consensuel, un contrat strict et bilatéral (1). Car les deux parties, aussi bien le capital que le travail, supportent, du commencement à la fin, des charges et des dangers sinon absolument, du moins proportionnellement égaux, et ont, d'après leur mise de fonds, proportionnellement le même droit à revendiquer le résultat de l'affaire, l'utilité commune.

Dans le contrat de prêt secondement, l'objet est un bien considéré exclusivement d'après sa valeur de consommation. Sans doute la base du contrat de capital ou l'emploi simple de capitaux est aussi un bien qui est estimé d'après sa valeur de consommation, mais il l'est à la condition expresse d'être tellement transformé par

(1) Contractus bilateralis æqualis. Nous nous en tenons ici (V. plus haut nº 22) à l'ancienne division, parce qu'il n'y en a pas encore de nouvelle qui soit établie d'une manière générale. Bruns (Holzendorff, *Encyklop.*, [3] 437 sq.) embrasse tous les contrats à fins et à intérêts communs, ayant pour but des rapports de fortune, sous le nom générique de *contrats de société*, dénomination qui en réalité est parfaitement fondée. Au fond, le mot importe peu, pourvu que la situation de droit soit exposée exactement.

le travail, dans le sens le plus étendu du mot, que sans faire tort à sa valeur de consommation, il puisse en être détaché une valeur d'usage indépendante. Une chose qui n'est pas productible, ou capable de rapport; en d'autres termes, une chose qui n'est pas propre à être mise dans un état, où elle puisse donner un usufruit, sans préjudice pour sa substance, ne peut pas devenir l'objet d'un emploi de capitaux.

Quelque bizarre que cela puisse paraître dans un temps où l'on considère l'argent seul comme capital, il est pourtant vrai que l'argent comme tel ne peut pas être capital, mais doit d'abord être transformé en capital par le travail, c'est-à-dire en équivalents productifs. A la nature de l'emploi de capitaux appartient donc un objet qui est productible et qui est destiné à devenir productif par le travail. Tandis que la marque distinctive du prêt est la transmission de propriété, l'essence du contrat de capital consiste troisièmement en ce que chez lui aucun changement de propriété n'a lieu (1). Contrairement à ce qui se produit dans le prêt, le capitaliste conserve seul la propriété complète de toute sa mise de fonds (2).

Mais au droit de propriété sont joints la charge et tous les dangers de la possession. Tandis que dans le prêt, le risque tout entier passe au débiteur, quatrièmement, dans l'emploi de capitaux, le risque pour le capital est du côté du capitaliste (3). Mais si dans le contrat de capital, les dangers et les charges sont partagés des deux côtés, quand même ce partage n'est pas toujours

(1) La forme de *contrat d'intérêt* qu'on appelait *census reservativus* consistait dans la transmission de la propriété. Cf. Gen., XLVII, 20 sq. C'est à elle que se rapporte la bulle de Pie V. Cum onus (Lib. Sept., 1,12). Mais on sait à quels doutes, et à quelles discussions cette forme de droit a conduit. Elle n'est plus employée nulle part maintenant.

(2) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad 5; (Thomas) opusc., 73, de usur., c. 11, Antonin., II, tract., 1, c. 7, § I. Sylvester, v. societas, 1,1.

(3) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2. ad 5. Antonin., II, tr. 1, c. 7, § 1; III, tr. 8, c. 4, § 3. Rainer a Pisis, *Pantheol.*, v. usura, 1, 4. Sylvester, v. societas, 1, 1, 2.

égal, et si la fin commune pour laquelle les associés s'unissent est le gain commun, la conséquence juridique est que le rapport de l'emploi de capitaux doit être réparti proportionnellement entre le capital et le travail. Dans tous les cas où le contrat de capital a le caractère juridique complet du contrat de société, il n'y a aucune difficulté dans la répartition des parts de gain qui reviennent à chacun. Mais que dans le traité concernant le salaire ou le louage, — simplement comme emploi de capitaux, nous faisons abstraction de l'entreprise, — le capital n'ait pas le droit d'exiger un intérêt plus élevé, et de payer au travail un salaire moindre que celui qui est indiqué d'ordinaire dans la législation du contrat de société, cela résulte de ce que nous avons dit plus haut.

Un certain nombre d'auteurs aussi ont mis en doute, au point de vue juridique la légitimité de l'exigence de l'intérêt pour le capital et ont considéré particulièrement l'achat de rentes et de valeurs, comme une usure cachée ou comme un moyen d'éluder l'enseignement de l'Église sur l'intérêt et sur l'usure devenu incommode. Mais ceci repose sur le manque de pénétration du véritable sens de cette affaire (1), dont la compréhension a sans aucun doute ses difficultés (2). L'intérêt réel est l'usufruit partiel d'une chose productive ; le droit de propriété n'est pas changé par l'achat de rentes, mais le droit d'usufruit seul et en partie est transmis à l'acheteur. C'est-à-dire, tandis que dans la vente, la chose avec toutes ses conséquences, par conséquent avec le droit à tous ses fruits, change de propriétaire et que dans l'emphythéose, le droit de propriété reste immuable, alors que tout l'usufruit passe à un autre, dans l'achat de la rente, le droit de propriété n'est pas changé, mais c'est l'usufruit seul qui est vendu en partie. En d'autres termes, on ne vend et

(1) Beseler, *Privatrceht*, II, 134. Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), II, 35, sq. Gerber, *Deutsches Privatrecht* (16), 310.
(2) Lugo, *Just. et j.*, d. 27, s. 2.

on n'achète que le droit de jouir d'une partie des fruits de la propriété étrangère (1).

L'intérêt réel est donc le droit de jouir d'une partie des fruits d'un bien étranger. De même, le soi-disant intérêt personnel est le droit de s'approprier par achat et d'en jouir, une partie d'un travail étranger. Ceci est évidemment toute autre chose qu'un prêt. Sans le capital, l'ouvrier n'a ni moyens pour le travail, ni pour le gain. Par le fait que quelqu'un lui fournit les moyens pour les deux choses, il obtient du gain ; mais celui qui les lui fournit a aussi le droit d'exiger la participation à son gain. On lui laisse l'usufruit des fruits du capital, et par contre on lui achète le droit à l'usufruit d'une partie des fruits de son travail. Or ceci est assurément un marché juste. L'injustice de l'intérêt du prêt consiste en ce qu'on exige du fruit là où il n'y en a pas ; mais dans le contrat d'intérêt, et généralement dans n'importe quelle forme d'emploi de capitaux, l'intérêt est justifié, d'abord parce qu'il est une partie des fruits d'une chose productive ou d'un travail identique, et ensuite parce que le capital a fourni la base pour produire ces fruits, dont il peut à juste titre revendiquer une partie comme sienne (2).

Donc la cinquième et dernière différence entre le prêt et l'emploi de capitaux est que dans le premier, l'intérêt ne peut jamais être justifié, tandis que dans le second, il résulte de l'affaire toute entière.

Jetons un coup d'œil sur ce que nous avons dit à propos du prêt et de l'affaire de capital, et demandons-nous ce qui a dû se passer dans les esprits pour qu'on puisse se choquer de cet enseignement. C'est un grand problème, dit Justus Mœser ; mais selon lui, on ne pénètre plus le véritable motif de la doctrine de l'inté-

(1) Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 6, 8. Lacroix, *Mor. ed. Zaccaria*, l. 3, p. 2, 1007.

(2) Laymann, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 4, c. 18, 4, Lacroix, ed. Zaccaria, l. 3, p. 2, 1007, 1002. Sporer, tr. 6, c. 6, 24, 26.

rêt (1). Cet homme illustre pourrait bien avoir raison. Que ce soit seulement la mauvaise volonté et la mauvaise interprétation consciente du droit qui aient rendu la vérité incompréhensible, et le droit inacceptable, nous ne le croyons pas. Souvent la pratique a été fausse, c'est incontestable, et elle a fini par entraîner la pensée avec elle. Maintenant le temps est venu de remettre la pensée sur la bonne voie, afin que la pratique conduise de nouveau à la lumière et au droit. Espérons que pour cet enseignement viendra aussi le jour où s'accomplira la parole: « C'est une lumière méprisée des riches, mais mise en réserve pour des temps meilleurs (2) ».

Pour clore cette dissertation résumons brièvement dans une vue d'ensemble et comparative tout l'enseignement du prêt et de l'emploi de capitaux, et disons : Un seul et même possesseur d'une chose productible peut entrer en rapport de deux manières différentes avec une seule et même affaire, — car ici nous faisons abstraction de l'entreprise, — lors même qu'il n'y prend point part de deux manières différentes. 33.—Court résumé de l'enseignement sur le capital et le prêt.

S'il veut lui-même tirer de l'utilité et du rapport de l'affaire, il doit entrer dans l'affaire comme associé. Mais il doit alors garder son argent ou le bien productible dont il s'agit, sinon dans sa main, du moins en sa possession, et en supporter lui-même tout le péril. Dans ce cas, celui qui exécute le travail dans l'affaire n'a souci ni de se mettre en quête du capital, ni des dangers que court celui-ci ; mais il doit en revanche supporter le travail à lui seul et prendre sur lui seul toute la responsabilité de ce travail. De cette manière, le capitaliste supporte pour son profit, comme pour le profit de l'associé, les soucis et les périls du capital, et l'ouvrier supporte les soucis et les dangers du travail tout aussi bien pour lui que pour le capitaliste. Mais le rapport que l'affaire donne est à la fois un résultat du capital et

(1) Justus Mœser, *Patriot. Phantasien* (3), II, 103 sq.
(2) Job., XII, 5.

du travail, et doit par conséquent, puisque les deux ont partagé également la charge et le danger, être partagé aussi entre eux d'une manière égale, c'est-à-dire en raison de l'importance des services réciproques comme intérêt du côté du capital, et comme salaire du côté du travail.

Mais si le possesseur d'une chose dont on pourrait tirer profit dans une entreprise, craint le danger et la peine, soit que l'entreprise lui semble incertaine, soit qu'il ne soit pas à la hauteur de sa tâche, il peut alors se défaire de sa possession et la transmettre à charge de restitution, et contre caution suffisante, à un autre qui est apte, et disposé à entreprendre la chose lui-même en son nom. Mais dans ce cas, il doit aussi transmettre à ce dernier le droit de propriété et le droit complet d'en disposer librement, par conséquent renoncer complètement à toute prétention, aussi bien à la chose qu'aux fruits de l'affaire de capital entreprise avec elle. De cette seule manière aussi, il peut s'affranchir de tout péril de ce côté. En retour, son droit à la restitution à une époque fixée lui reste assuré, quand même l'affaire devrait échouer complètement. Il peut en outre joindre au contrat du prêt une exigence de dommages-intérêts, si toutefois il a subi réellement un dommage par celui-ci. Si au contraire, il ne sait pas que faire de sa propriété, ou s'il n'a aucun péril à redouter pour son argent, il ne peut pas dire qu'il a subi de dommage, et n'a pas le droit de demander des dommages-intérêts. Il doit plutôt être reconnaissant envers l'emprunteur, parce que par le prêt, celui-ci se charge pour un temps du risque de son argent. Mais si l'entreprise en question est trop risquée, ou trop difficile pour lui, et s'il peut par un autre moyen entreprendre une affaire par lui-même, il a dans ce cas, un motif suffisant d'exiger un dédommagement pour ce qui lui échappe par le prêt. Seulement dans ce cas, le dédommagement ne doit jamais se régler d'après ce que l'emprunteur gagne dans l'entreprise qu'il a faite

avec son emprunt, mais seulement d'après ce qui échappe au prêteur par suite du prêt dans l'entreprise, qu'il ne peut conduire actuellement, mais qu'il pourrait diriger et qu'il dirigerait, s'il n'avait pas donné le prêt.

Pour en finir avec cette question, il s'ensuit de tout ceci que l'intérêt et l'usure sont deux idées qui n'ont rien de commun entre elles. On a souvent l'habitude de considérer l'usure seulement comme un intérêt excessif et qu'on ne peut arriver à payer. D'après cette opinion, l'intérêt serait toujours valable et justifié dans toutes les affaires de droit, par conséquent aussi dans le prêt. Ce n'est que si l'intérêt est poussé à une telle hauteur, qu'il ne soit plus possible à celui qui emprunte, de payer avec le rapport du travail l'intérêt et la restitution du capital, que l'intérêt commence à se transformer en usure. Il n'y a pas de doute que ceci soit de l'usure. Mais si l'usure commençait seulement à cette limite, il serait encore moins douteux qu'on lui ouvrirait par là un champ très vaste et très libre. D'abord tout le domaine du prêt, sur lequel le droit divin et le droit humain interdisent l'intérêt, lui serait livré ; puis elle commencerait sur le domaine de l'emploi de capitaux, quand on exigerait tellement d'intérêt que le capital lui-même serait attaqué. 34. — Usure.

Qu'une telle conception ne puisse pas être juste, ceci n'a pas besoin de preuve. Usure et intérêt sont deux idées qui diffèrent autant l'une de l'autre que vol et achat. L'intérêt est la répartition juste et nécessaire de l'usufruit d'une chose qui rapporte des fruits, en d'autres termes, une partie des fruits ou de la valeur d'usage d'une chose productive. L'usure est sans doute aussi une participation excessive aux fruits d'une chose productive, car personne ne niera qu'une revendication excessive d'intérêt soit de l'usure ; mais l'usure ne se limite pas seulement à ceci; elle commence beaucoup plus tôt. C'est pourquoi nous sommes obligés de dire que l'usure est toute revendication non autorisée d'une part des fruits

d'une chose productive, et naturellement encore davantage d'une chose improductive. Que la part revendiquée soit grande ou petite ; que celui à qui on porte préjudice soit écrasé ou mis dans une gêne à peine sensible, cela suffit. Il y a usure dès que l'exigence n'est pas fondée.

35.—Espèces d'usure. L'usure est par conséquent une injustice commise relativement aux valeurs d'usage, ou toute appropriation injuste d'une de ces valeurs (1). Or cette injustice peut être commise de trois manières. Ou on revendique des valeurs d'usage là où il n'y en a point et où il ne peut y en avoir. Ou l'on produit par des moyens injustes des valeurs d'usage qui ne répondent pas, ou du moins pas complètement, à la vraie valeur des choses, par conséquent des valeurs d'usage tout à fait fausses, ou tout au moins exagérées. Ou enfin on commet une injustice dans la répartition des valeurs d'usage qui existent, de sorte qu'à l'un revient une part trop petite, et à l'autre une part trop grande. Il va sans dire que ces espèces d'usure ne se présentent pas toujours d'une manière isolée, mais que fréquemment elles sont plusieurs ensemble. Le mot d'usure n'est employé que là où il s'agit de valeurs d'usage. Il ne s'applique pas où il s'agit seulement de valeurs de consommation. On n'attribue pas une valeur d'usage séparée de la valeur de consommation.

Il en est de même avec le commerce de choses qui ont une valeur d'usage, et dans lesquelles l'injustice n'est pas commise relativement à cette dernière, mais relativement à la substance de la chose, par conséquent par rapport à la valeur de consommation. C'est pourquoi on nomme tromperie et non usure l'acte par lequel on vend du verre pour des pierres précieuses, du faux argent, du mauvais drap, du vin mélangé d'eau et de la farine mélangée de chaux, pour des produits véritables, quand on laisse à des prix qui ne sont pas en

(1) Thomas, *De malo*, q. 13, a. 4. Aegid., a Columna, *Reg. princ.*, l. 2, p. 3, c. 11, 3. Soto, *J. et j.*, l. 6, q. 1, a. 1.

rapport avec elles, une rareté littéraire, une curiosité artistique qui sont achetées seulement pour les conserver, ou pour en jouir au point de vue artistique, bref pour un usage qui n'est pas évaluable en argent.

La première injustice relativement à la valeur d'usage consiste donc en ce qu'on la revendique là où elle ne peut exister. Or c'est ce qui a lieu principalement là où l'on prélève un intérêt sur le prêt comme tel. Ceci est toujours la première et la plus usitée des formes de l'usure (1). Elle est de plus celle sur la nature de laquelle l'avidité égare le plus facilement l'esprit, et pourtant elle est le moins naturel de tous les moyens de réaliser du gain (2). Cette espèce d'usure consiste donc en ce qu'on exige une valeur d'usage de l'argent prêté ou de l'objet du prêt (3). Mais en cela se trouve une double injustice. L'une concerne l'objet du prêt. On le traite comme un objet rapportant des fruits ; en d'autres termes, on lui attribue une capacité d'usufruit, quoique dans le prêt il soit infructueux, et ait seulement une valeur de consommation, quand même il peut rapporter des fruits dans un autre emploi, puisque l'unique usage qu'on en peut faire, et qu'on en fait ici, est en même temps sa consommation. C'est pourquoi toutes les langues ont choisi d'une manière significative pour cette forme d'usure un mot qui indique qu'on fait passer pour productif ce qui ne l'est pas de sa nature (4).

La seconde injustice concerne la nature du contrat de prêt elle-même. Celui qui prête s'affranchit de la chose, du danger et du travail. Il laisse cela à celui qui emprunte, et demande néanmoins une partie du rapport

(1) Bened. XIV, Vix pervenit, 2° (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217) ; *Synod. dioec.*, X, 4, 10, 1.

(2) Aristot., *Polit.*, 1, 3 (10), 23.

(3) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1 : pretium usus, pretium pro usu pecuniæ mutuatæ.

(4) En grec τοκος (de τίκτειν, Aristot., *Polit.*, 1, 3 (10), 23) ; en latin fenus (cf. fecundus, fetus, fenum, femina), en allemand Wucher (Goth. vôkr, en dépendance avec Wachsen, augeo (latin) αὔξω (grec) vax (sanscrit).

que celui-ci obtient à ses risques et périls, avec sa propriété et son travail. Mais il est tout clair que c'est de l'usure (1), non seulement quand le fait se produit envers les pauvres, et qu'on exploite la misère du prochain, non seulement dans le soi-disant prêt consomptif, mais aussi quand on agit de cette manière envers un prêt productif, ou envers un riche. Car ce qui constitue avant tout l'usure, c'est qu'on exige une valeur d'usage d'une chose qui n'en a pas.

La seconde forme de l'usure consiste à produire par des moyens injustes des valeurs d'usage injustes. Ceci a lieu d'une double manière, ou en les inventant par mensonge et tromperie, là où elles n'existent pas, ou en les faisant injustement monter à une hauteur qu'elles ne peuvent atteindre. Dans le premier cas, il s'agit d'un vol pur et simple. Dans le second, il faudrait payer ce qui n'existe pas. Il s'agit donc d'une tromperie qualifiée. On fait surgir par ruse l'apparence qu'une valeur d'usage existe en réalité afin de pouvoir se l'approprier sous un prétexte d'équité. Cette forme d'usure est à juste titre regardée partout comme la plus méprisable, parce qu'elle s'arroge par ruse et par hypocrisie l'apparence de la justice. Mais elle est aussi celle qui est la plus nuisible à la communauté. La première forme a ceci de commun avec tout vol, qu'une valeur est soustraite injustement à un individu. L'équilibre au moins n'est pas dérangé, mais dans la seconde on invente de fausses valeurs, et cela souvent sur une grande échelle. Or ceci est toujours un préjudice porté à la société elle-même, et un des principaux moyens pour produire ce dérangement de valeurs et de prix, dont nous avons démontré ci-dessus les inconvénients sociaux. Il n'est pas nécessaire qu'on exige la valeur d'usage réclamée injustement comme une prestation courante consistant en acomptes réguliers. On peut aussi l'ajouter immédiatement dans la vente au

(1) *Conc. Lateran.*, V.

prix régulier sous forme de paiement fait en une seule fois, et on peut la percevoir d'un seul coup comme la valeur d'usage injuste. C'est un moyen pour prélever d'une manière plus rapide et moins dangereuse un gain injuste. A ceci appartiennent toutes ces espèces d'opérations qui vont depuis la monopolisation plus ou moins grande des marchandises et du travail, jusqu'aux pratiques les plus mesquines et les plus odieuses de l'accaparement de moyens d'existence, dans le but de provoquer une pénurie artificielle, et d'établir ensuite des prix arbitraires, ou, comme on dit, de s'emparer du marché, de le dominer et de le faire.

Une question qui vaudrait la peine d'une considération sérieuse, serait d'examiner si les procédés de soumission, de mise aux enchères et d'accord commun ne servent pas souvent à une fin analogue. Cette usure presque admirée à cause de sa grandeur, qui est la plus grandiose et la plus nuisible à la communauté, a son siège principal dans nos bourses. A cette usure appartiennent aussi les opérations à crédit, l'agiotage, très souvent aussi le procédé d'émission dans les emprunts et dans les entreprises véreuses.

La troisième forme d'usure est la simple injustice dans la répartition des parts qui reviennent à chacun dans les valeurs d'usage véritables et réelles. Elle est assurément la plus mitigée, mais elle est quand même de l'usure. Toute valeur d'usage qui a résulté de l'action d'ensemble du capital et du travail doit, comme nous le savons, être partagée comme intérêt et comme salaire, selon la proportion de la mise de fonds et des services respectifs. Si donc la proportion juste de ces parts dans le produit de valeur commune est mal équilibrée, il s'ensuit alors d'un côté une appropriation injuste d'une valeur d'usage, par conséquent l'usure. La forme la plus commune de cette usure consiste en ce que le capital enlève au travail une partie de la part qui lui est due, que par conséquent intérêt ou dividende sont

prélevés d'une manière excessive, et portent préjudice au salaire du travail. D'ailleurs l'injustice opposée peut aussi avoir lieu. C'est pourquoi il n'est pas superflu de dire que l'usure non seulement peut être pratiquée par le capital envers le travail, mais aussi de la part du travail envers le capital. Si un ouvrier exploite sa nécessité absolue ou sa supériorité intellectuelle ; si la classe ouvrière exploite sa puissance par des complots, des actions d'ensemble ou comme on dit maintenant par des grèves, de telle sorte que le capital doive payer un gain plus grand que la marche de l'affaire ne le permet, c'est aussi de l'usure.

36. — Devoirs de la législation relativement à l'usure.

Avec la question d'usure, nous sommes entrés sur un domaine qui, après toutes les considérations précédentes, n'offre plus aucune difficulté au point de vue théorique. Mais il en présente de grandes pour la vie pratique, et de plus grandes encore pour la vie publique. A quoi servent toutes les raisons pour l'intelligence, là où la volonté ne les admet pas ? Mais s'il est difficile de prêcher à la volonté tant qu'une passion l'attire, c'est tout aussi difficile là où l'avarice et les occasions de lucre exercent leurs attraits. Nous n'arriverons donc pas au but que nous nous proposons, si nous mettons seulement sur le papier l'idée qu'il faut se faire de l'usure. Si la vérité sur elle n'est pas proclamée dans les institutions et dans les lois publiques ; si on n'applique pas le droit contre tous les usuriers sans exception, il ne faut pas penser à une amélioration de notre situation.

Mais avec ceci, nous avons attaqué une des questions les plus délicates. Nous osons supposer que la logique des faits a conduit presque tout le monde à cette conviction exprimée tout haut, ou du moins renfermée dans le cœur, qu'il eut mieux valu qu'on réformât la législation sur l'usure, au lieu de l'abolir. Mais il y a toujours de grandes hésitations pour rétablir cette législation. Ce n'est pas conforme au temps, dit-on ; c'est inutile ; ce

n'est pas l'affaire de l'état. Ces diverses raisons et autres semblables font taire toute proposition en ce sens. Mais nous, nous disons : c'est conforme au temps ; ce n'est pas inutile ; c'est l'affaire du pouvoir législatif, et si, sous ce rapport, il ne fait pas son devoir, il se charge d'une grande responsabilité, et de la coopération à la ruine de la société. Une nouvelle législation sur l'usure est bien conforme au temps, car elle est extrêmement nécessaire. Il est cependant bizarre d'être obligé de discuter sur l'opportunité d'une chose dont la nécessité n'est discutée par personne, sinon par ceux qui vivent et s'engraissent de l'anarchie des lois. Une législation sur l'usure n'est pas inutile. Si c'est un motif d'abolir les lois parce que beaucoup les transgressent, et qu'on ne peut saisir ces transgresseurs, alors il faut abolir toutes les lois contre les crimes de haute trahison, les crimes de lèse-majesté, les faux-serments, le meurtre et les dix commandements eux-mêmes. Pourtant, il en est encore qui hésitent à commettre une injustice quand on la leur expose clairement comme telle. Or c'est précisément le premier devoir de la loi d'éclairer les hommes sur le juste et sur l'injuste. C'est seulement sur cette première base que s'appuie sa seconde tâche, qui est non seulement de contraindre les hommes à observer ce qu'elle leur présente, mais de les contraindre en vertu d'une obligation qu'ils connaissent (1). C'est pourquoi on ne doit pas abolir une loi quand même l'humanité serait si corrompue qu'on soit impuissant à la dompter. En pareil cas, on met la verge de côté et on laisse tomber en désuétude un paragraphe pénal. Mais alors, on a d'autant plus le devoir de rappeler les récalcitrants à leurs obligations et de les leur enseigner. Quand même les états déclareraient leurs sujets incorrigibles, et quand même ils devraient donner publiquement un témoignage de leur impuissance en n'appliquant plus les pei-

(1) Thomas, 1, 2, q. 92, a. 2 ; *Comment. in polit.*, 2, l. 9.

nes contre l'usure, même dans ce cas, ils n'auraient pas le droit d'abolir les lois contre elles. Actuellement celles-ci sont nécessaires. Il faut que les hommes sachent ce qui est juste et ce qui est injuste. C'est la loi qui doit le leur enseigner ; mais supposez qu'on abolisse encore celle-ci, ce serait pour ainsi dire rendre les incorrigibles maîtres des lois. Ceci est donc l'affaire de la puissance législative. Ici évidemment l'état a le droit d'intervenir. C'est en tout point conforme à la conception nébuleuse de son état, lorsque Platon dit que la question de l'usure ne le touche pas (1).

Quand un état s'ingère dans la vie réelle, il ne méconnaît pas la vérité du principe d'Aristote, qu'il est aussi nécessaire qu'avantageux pour lui de s'occuper de ces questions à fond (2). C'est son devoir, même quand on conçoit l'état au sens libéral, comme état constitutionnel, car la fin pour laquelle il existe est avant tout de maintenir le droit et de protéger les faibles pour qu'ils ne soient pas mangés par les plus forts, comme le cas se présente chez les poissons. Mais en cela aussi il trouve son propre avantage, et pour le lui montrer, nous n'avons pas besoin de lui prouver que l'ordre intérieur de la vie d'acquisition, la sécurité et la satisfaction de ses citoyens le touchent de près, et qu'il ne peut lui être indifférent que sa prospérité repose sur des valeurs vraies, ou seulement sur des valeurs illusoires.

Le côté bizarre de cette question est que c'est précisément nous, qui sommes obligés d'indiquer à l'état une nouvelle grande tâche, à côté des nombreuses qu'il accomplit déjà. Singulière satisfaction pour nous, à qui on reproche toujours de chercher à limiter d'une manière si injuste le domaine des droits de l'état ! Qu'on ne nous en veuille pas lorsque nous disons, selon l'ancien proverbe, que, dans sa sollicitude excessive pour tout, l'état succombera bientôt à la tentation de procu-

(1) Plato, *Leg.*, 8, p. 842, d.
(2) Aristot., *Polit.*, 1, 4 (11), 8.

rer aux oies des souliers fourrés pour leur éviter de marcher pieds nus pendant l'hiver, mais que cependant, il ne doit pas demeurer spectateur oisif quand, en plein jour, ses sujets les plus laborieux, mais aussi les moins capables de se défendre, sont pillés jusqu'à la peau et même plus loin. Dans cette situation, c'est vraiment à se demander si nous sommes en pays civilisé. Chez les Indiens, un sauvage est proclamé chef dès qu'il a suspendu le scalpe de cent ennemis dans son *wigwam*. Chez nous, quelqu'un est sûr d'être décoré ou d'avoir une baronnie quand il a dépouillé un millier de ses concitoyens. Est-ce là l'effet de la suppression des lois sur l'usure ? Ou n'est-ce pas plutôt une provocation publique à l'usure ? Vraiment on a tort de se plaindre que la foule ne croie plus à la justice, et qu'elle ne respecte plus aucune autorité d'un pouvoir public. Ne comprend-on pas qu'il vaudrait mieux que l'ennemi envahit le pays tout entier, parce que le dommage serait moitié moindre, plutôt que l'usure, cet « argent du sang », comme disaient les Romains (1), pût se couvrir du manteau de la loi, et se faire un rempart de l'autorité ? Faut-il en vouloir aux pauvres sans protection, si, sous l'influence de telles réflexions, ils tombent victimes des insinuations des apôtres qui guettent tous les moments de leur prêcher la révolution et le trouble ? Est-ce que le berger peut se plaindre d'être suspecté par ses brebis, s'il va de pair et compagnie avec le loup ? « Celui qui ménage le loup nuit aux brebis (2) », ont dit nos honnêtes pères allemands. Et le poëte perse dit dans le même sens :

« Celui qui a pitié du tigre ».
« Est un tyran pour les pauvres brebis » (3).

Ce qui presse ici pour le moment, c'est donc un remède sérieux, général, entier, contre l'usure. Avec la simple fixation d'un intérêt maximum moyen pour les

(1) Pecunia cruenta (Valer. Maxim., 4, 8, 3).
(2) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 8688.
(3) Sadi, *Rosengarten* (deutsch von Graf, 208).

petits, tout n'est pas fini, tant s'en faut. Tout n'est pas fait non plus, si, par un impôt sur la bourse, on forme une nouvelle source de recettes, prix de chaque goutte de sang du peuple. Ce n'est pas le mal qu'il faut imposer et approuver avec ce système ; mais c'est lui qu'il faut attaquer. La grande obligation est de porter les coups là où l'usure exerce ses ravages principaux. Le marché d'argent, ce foyer de ruine, doit donc être ramené au droit et à la loi. L'état pourra-t-il faire quelque chose de décisif pour mettre de l'ordre dans la situation sociale? Ceci dépend en partie de son courage et de sa force à faire une incision dans l'abcès de la société. Ce n'est que lorsqu'il aura mis sérieusement la main à l'œuvre de ce côté, qu'il pourra penser à entreprendre la quatrième et dernière tâche de la législation sur l'usure, une réglementation fondamentale des différents emplois d'argent et de capitaux.

VINGT-TROISIÈME CONFÉRENCE

MOYENS DE SALUT MORAUX.

1. Misère de la situation sociale. — 2. Il est urgent de lui porter remède. — 3. Les maux comme les remèdes sont avant tout intellectuels et moraux. — 4. Retour à Dieu et — 5. à la justice. — 6. Particulièrement à la justice dans la vie publique. — 7. Renouvellement de l'esprit social, du sentiment de la communauté et des vertus sociales. — 8. Extirpation des vices sociaux; et préparation du cœur à recevoir de meilleurs principes. — 9. Rétablissement de la famille. — 10. Changement du système d'instruction et du système d'éducation. — 11. Formation de la femme. — 12. Perspectives d'avenir.

1. — Misère de la situation sociale.

Les maux actuels sont grands. La situation de la valeur et de la propriété est devenue si incertaine, que c'est à peine si elle peut l'être davantage. Nous avons des valeurs dont nous ne pouvons plus nous faire une idée, et qui pèsent lourdement sur les moyens d'existence les plus nécessaires. Mais elles sont de vains chiffres ; elles changent si vite et si facilement que, dans une heure, des milliards peuvent disparaître du monde et que des milliers de personnes peuvent être précipitées dans l'abîme. Ce que nous appelons valeur est complètement séparé du bien réel de valeur. La plus grande possession foncière est sans valeur et des liasses de papier équivalent à une partie du monde. La vieille propriété la plus respectable n'est plus sûre. Les familles les plus anciennes descendent de leurs châteaux et s'asseyent dans la poussière auprès des plus pauvres. Les plus grandes richesses n'existent souvent que dans l'imagination et ne durent qu'autant que leur propriétaire possède assez d'indélicatesse et de force brutale pour exploiter les autres en sa faveur et se faire illusion sur ce qu'il n'a pas. Avec cela, nous péchons toujours au détriment de nos enfants et des enfants de nos enfants,

à qui nous enlevons ce qui est indispensable, et nous leur imposons des fardeaux intolérables. Nous-mêmes, nous ne pensons pas à nous acquitter peu à peu de nos obligations ; mais nous laissons à la charge de nos successeurs des obligations dont il leur faut se décharger par la banqueroute, s'ils ne veulent pas être écrasés. Le travail auquel est astreinte la plus grande partie de l'humanité, si elle veut vivre, supporte à peine ses frais, et ne laisse pourtant à l'ouvrier pas même le temps de respirer. Des crises générales, qui d'ailleurs reviennent assez souvent, sont nécessaires à des milliers de jeunes filles et de femmes, afin de leur donner le temps nécessaire pour apprendre à faire la cuisine et à coudre. Au point de vue de la nourriture, le chômage leur est peu funeste, car elle n'est pas suffisante même pendant le temps du travail.

Où cela conduira-t-il ? Combien de temps cela durera-t-il encore ? On parle d'un progrès infini ; mais le progrès a ses limites, et c'est presque l'unique consolation pour la plupart des hommes. Une machine peut, dit-on, courir de Paris à Saint-Pétersbourg, et n'a pas plus besoin de se reposer le jour de Noël que le Mercredi des Cendres. Mais pour l'homme, le jour n'a que vingt-quatre heures, et ses nerfs ne peuvent être comparés aux poutres de fer des machines. Si, dans des populations tout entières, la durée moyenne de la vie descend à dix-neuf et à dix-sept ans ; si des districts, des pays, se dépeuplent, chacun doit se rendre compte que ce progrès ne pourra pas durer longtemps et que la fin n'est pas loin.

Qu'un tel système doive éteindre toute étincelle de religion, de consolation, d'élévation, de morale, toute activité intellectuelle, c'est facile à comprendre. Les enquêtes officielles en Angleterre ont conduit à découvrir dans des souterrains où ils travaillaient, des êtres qui croyaient que leur reine était un homme, qui n'avaient jamais entendu parler de Londres, et qui ne connais-

saient pas même le nom d'Angleterre ; des êtres qui, à dix-sept ans, regardaient Jésus-Christ le fils de Dieu, le Rédempteur au nom duquel ils avaient été baptisés, si toutefois ils l'étaient, comme un mauvais génie, et le Diable pour un bon ; des êtres qui, à toutes les tentatives d'amélioration, répondaient de ne pas se donner une telle peine, qu'on convertirait plutôt le Diable qu'eux (1). Personne ne s'étonnera de ces découvertes. Dans un tel surmenage, dans une telle misère, dans un tel délaissement moral et religieux, les forces physiques et intellectuelles se rétrécissent. C'est à peine si les débauches peuvent encore exercer quelque charme sur les nerfs. Ainsi semble devoir périr non seulement la société, mais l'humanité.

2.— Il est urgent de porter remède à la situation sociale.

Ici l'appel s'adresse à tous ceux qui ont encore du sentiment et de la réflexion. Attention ! Faites votre possible pour sauver ce qui reste encore à sauver.

Mais le salut est-il encore possible? Beaucoup n'y croient plus. Nous ne pouvons pas admettre qu'on considère tout comme perdu. Il y a encore beaucoup de bien, quand même les ruines sont nombreuses. L'humanité est indestructible. La vieille croyance en Dieu vit encore. C'est sur ces trois principes que nous fondons tout notre espoir. Mais ce qu'il y a de vrai, c'est qu'il est temps de travailler au salut. Il faut mettre la main à l'œuvre sans retard. Il faut un secours sérieux et non une moitié de secours. Tout le monde doit coopérer au travail, s'y rendre apte et se donner la main pour cette œuvre de régénération.

Maintenant s'il s'agit d'un travail de salut, comment l'exécuter ? Continuer sur la voie déjà commencée ? Nous ne le pouvons plus. Rétablir dans ses droits l'ancien état? Cela ne peut pas se faire non plus, et on est allé beaucoup trop loin en ce sens. Rien ne remédiera à

(1) Marx, *Das Kapital* (4), I, 221, 450, 461 sq., 620 sq., 665 sq., 675 sq. Franco, *Populaere Antworten auf die Einwendungen gegen die Religion* (2), II, 375 sq.

cette situation, à moins que revenant à ce que nous avons rejeté, nous en restaurions ce qui présente encore quelque utilité, à moins que, appréciant avec réflexion ce qui existe encore, le ménageant en tenant compte de la situation nouvelle, nous ne continuions d'édifier lentement, mais sûrement, patiemment, avec une fermeté inébranlable. Donc d'abord en arrière ! Le mot est dur; cependant, mieux vaut rebrousser chemin que de faire fausse route. Et ensuite, en avant !

Mais par où faut-il commencer? Une réponse à cette question est difficile. Il faut commencer par où les besoins sont les plus pressants. Or ils sont partout pressants, et cependant on ne peut pas tout faire à la fois. Notre situation est telle que nous sommes obligés de dire : Peu importe où l'on mette la main à l'œuvre, pourvu que cela se fasse quelque part, et pourvu que cela ait lieu sérieusement. Tout se tient, une amélioration montrera la nécessité d'une autre.

3. — Les maux comme les remèdes sont avant tout intellectuels et moraux.

Pour tous ceux qui prennent à cœur une véritable amélioration de notre situation, il y a un point sur lequel le doute n'est pas possible, c'est qu'on ne remédie à rien avec de simples moyens extérieurs d'apaisement, ou encore avec des palliatifs superficiels. Le mal est à l'intérieur, et c'est là qu'il faut le guérir.

Sous ce rapport, le socialisme est aussi léger d'esprit et de cœur que le libéralisme. Si l'un croit avoir remédié aux malheurs du temps avec des palliatifs, ou des onguents odoriférants, l'autre croit l'avoir fait avec des mesures de violence drastiques, provenant de l'ancienne pharmacie populaire des maréchaux-ferrants et des équarrisseurs. Les deux partent de la supposition erronée qu'il faut chercher la racine du mal exclusivement dans la situation sociale. En cela déjà, ils ont fait preuve d'être des gâte-métier qu'il serait superflu de chercher la manière de guérir. Celui qui a dans sa maison un malade dont le sang est empoisonné, et qui ne va pas chercher le médecin, parce qu'il attend si les

remèdes que les commères lui ont conseillés comme infaillibles produiront leur effet, est responsable de sa mort au cas où elle s'ensuivrait.

Qu'il ne faille pas seulement chercher les motifs de nos maux dans l'opposition entre le capital et le travail, c'est ce que prouvent le mieux les classes aisées et les prétendues classes instruites. Chez elles, la situation n'est pas meilleure qu'ailleurs. Les choses y sont précisément telles que souvent on ne peut que s'étonner comment l'édifice social est encore debout. Tout est rongé comme si les termites y avaient passé. Il faut presque éviter de le toucher du doigt, pour que l'ensemble ne s'écroule pas. Point de foi, point de piété, point de mœurs, point d'amour de la vérité, point de sérieux. Partout, en haut et en bas, chez le riche et chez le pauvre, cette soif sauvage d'acquisition et de jouissance, ce matérialisme brutal que le poète dépeint avec trop de vérité dans ces paroles :

> « Les chiffres sont toute leur pensée. Ils n'ont de sentiment [que pour l'intérêt. »
> « Le lien de l'amour est rabaissé à l'état de vile marchandise. »
> « On pèse la valeur de l'homme au poids de ses rentes, »
> « Et toute étincelle céleste s'éteint dans la fange » (3).

De sa nature, le mal est moral et intellectuel. Si la guérison doit avoir lieu, l'amélioration doit commencer par le foyer du mal. Toutes les mesures extérieures ne profiteront que si le terrain sur lequel elles doivent opérer est rendu accessible. Ici s'applique la parole : « Celui-là ne peut être guéri qui n'aime pas la justice » (4). Amour de la justice et de toutes les vertus, amour de la vérité, telles sont les conditions préliminaires de salut. Ainsi agit le médecin qui exige avant tout un aveu sincère de la maladie, et la soumission à ses prescriptions.

4. — Retour à Dieu.

La guérison doit donc commencer par le retour au véritable médecin, à la source de la vie et de la santé.

(1) Schippel, *Das moderne Elend*, 13. — (2) *Ibid.*, 250.
(3) Sallet, *Laienevangelium* (4), 324. — (4) Job., XXIV, 17.

Avec l'apostasie de Dieu a commencé la maladie mortelle de la société. La situation sociale de l'époque est la preuve la plus évidente qu'aucune parole ne tombe à terre de la bouche de celui qui a dit : « Sachez et comprenez quel mal c'est pour vous, et combien il vous est amer d'avoir abandonné le Seigneur votre Dieu » (1). Si cette prophétie s'est accomplie, cette autre s'accomplira aussi : « Je ne veux point la mort de celui qui meurt. Revenez à moi et vivez » (2).

Pour vivre, il ne suffit pas de la foi et du culte de Dieu. Vivre c'est agir, et agir d'une action propre et indépendante. Dieu ne nous enlève pas l'honneur de pouvoir opérer nous-mêmes notre salut. Mais que nous ne soyons pas les seuls maîtres de notre bonheur, j'espère qu'il est inutile d'en fournir des preuves. « Si le Seigneur n'édifie pas la maison, c'est en vain qu'y travailleront les ouvriers. Il est inutile de vous lever avant le jour. Levez-vous après vous être assis, vous qui mangez le pain de la douleur » (3). Cette parole doit reposer sur la vérité, elle doit être confirmée par l'expérience, sans quoi nos ancêtres n'auraient pas formulé le proverbe : Tout dépend de la bénédiction de Dieu.

5.— Retour à la justice.

Mais le premier de tous les travaux n'est pas celui qu'on fait avec une charrue, ou un marteau ; c'est celui qu'on fait avec le cœur. Le fruit de la justice (4) est plus précieux et nourrit mieux que tous les fruits de la terre. Là où ce fruit n'est pas planté, c'est absolument comme si la malédiction reposait sur toutes les autres plantations. De fait, il en est ainsi. Des milliers d'années se sont écoulées depuis que l'Eternel a proféré cette menace par la bouche de son serviteur Moïse ; mais elle est aussi fraîche que si elle avait été proclamée hier : « Si vous ne voulez point écouter la voix du Seigneur votre Dieu, et si vous ne pratiquez pas ses ordonnances, toutes ces malédictions fondront sur vous et vous accableront.

(1) Jérém., II, 20. — (2) Ezéch., XVIII, 31.
(3) Psalm. CXXVI, 1 sq. — (4) Phil., I, 11.

Vous serez maudits dans la ville et vous serez maudits dans les champs. Votre grenier sera maudit, et les fruits que vous aurez mis en réserve seront maudits ; vous bâtirez une maison et vous ne l'habiterez point ; vous planterez une vigne et vous n'en recueillerez point le fruit. Vous sèmerez beaucoup de grains dans votre terre, et vous en cueillerez peu, parce que les sauterelles vous mangeront tout. Parce que vous n'aurez point servi le Seigneur votre Dieu, avec la reconnaissance et la joie du cœur, que demandait cette abondance de toutes choses qu'il vous avait données, vous deviendrez l'esclave d'un ennemi que le Seigneur vous enverra ; vous le servirez dans la faim, dans la soif, dans la nudité et dans le besoin de toutes choses (1) ».

« Appliquez donc vos cœurs à considérer vos voies. Vous avez semé beaucoup, et vous avez peu recueilli ; vous avez mangé, et vous n'avez point été rassasiés ; vous avez bu, et votre soif n'a point été étanchée ; vous vous êtes couverts d'habits, et vous n'avez point été échauffés, et celui qui a amassé de l'argent n'en est pas devenu plus riche, parce qu'il l'a mis dans un sac percé (2) ». Mais il devait en être ainsi : « Vous avez cultivé l'impiété, et vous avez moissonné l'iniquité (3) ». « Semez donc pour vous dans la justice, afin de moissonner dans la miséricorde. Travaillez à défricher votre terre, et à la disposer pour le temps où il faudra rechercher le Seigneur, lorsque celui qui doit vous enseigner la justice sera venu (4) ». « La récompense est assurée à celui qui sème la justice (5) ». « Peu avec la justice et la grâce de Dieu, vaut mieux que de grands biens avec l'iniquité (6) ». « La justice amasse un trésor de joie à celui qui est affermi en elle (7) ». « La paix est l'œuvre de la justice, et le soin que quelqu'un mettra à

(1) Deut., XXVIII, 15 sq., 30, 33, 38, 47 sq.
(2) Agg. I, 6, 6. — (3) Osée V, 13. — (4) Osée X, 12.
(5) Prov. XI, 18. — (6) Prov. XVI, 8. — (7) Eccli. XV, 1, 6.

cultiver cette justice lui procurera une tranquillité qui ne finira jamais (1) ».

6.— Retour à la justice, particulièrement dans la vie publique.

A coup sûr nous serions bientôt dans une meilleure situation et la société aussi, si nous parlions moins de civilisation et davantage de justice ; si nous aspirions moins à la science et davantage à la vérité. Mais tels que nous sommes, nous avons aussi peu d'estime pour la justice que de désir pour la vérité. De là provient le mal général. Celui qui n'estime pas la vérité n'hésite pas à ruiner ce pilier fondamental de l'ordre social. « A qui sera bon celui qui est mauvais à lui-même » ? (2). Quand quelqu'un a une fois goûté au fruit sacré de la justice, il se sent alors pressé d'y faire participer le monde. Sans l'échafaudage de la justice, l'édifice de la société s'effondre. Car de même que chacun est un membre du corps de la société, de même la justice de chaque individu est une pièce nécessaire à la solidité de l'édifice total.

Avant tout, chacun doit participer personnellement à cette grande tâche, la plus importante pour notre époque, la tâche du rétablissement de la justice universelle. Si la situation doit devenir meilleure, il faut que tous s'améliorent, et si ce devoir incombe à tous, il concerne aussi chaque individu. Blâmer, se lamenter, se désespérer, ce n'est pas cela qui transforme le monde, mais c'est en mettant vigoureusement la main à l'œuvre. Qu'avons-nous jamais obtenu en criant au secours sans payer nous-mêmes de notre personne? Qu'est-ce qui changera dans l'avenir, si nous n'avons en vue que des choses qui ne sont pas dans nos attributions, et qui se trouvent en dehors de la portée de notre pouvoir? Nous ne nous laisserons pourtant pas appliquer la parole qu'on appliquait jadis à un indolent réformateur du monde. « Il raccommode les sacs des autres, mais les siens, il les laisse manger par les souris (3) ». Or, elle

(1) Is. XXXII, 17, — (2) Eccli. XIV, 5.
(3) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 205.

a un bon sens si l'on vante le *self-government*, comme le moyen destiné à résoudre la question sociale.

Dans le domaine économique, ce conseil sonne comme une pure raillerie (1) ; mais dans le domaine moral d'où doit partir le renouvellement de la société, c'est le meilleur moyen de salut, celui qui a le mieux fait ses preuves, et le plus nécessaire de tous. Ah ! si seulement tout le monde agissait d'après la parole : « Médecin, guéris-toi toi-même (1) », la société aurait vite fait de changer en mieux. Mais chacun peut aussi élever la voix pour que les principes sur lesquels reposent le salut du monde prennent davantage racine dans les esprits. Nous tous, nous participons à la faute que l'opinion publique n'en connaît plus grand chose. Pourquoi gardons-nous à ce sujet un silence opiniâtre ? Pour changer la disposition d'esprit générale, tous doivent travailler à sa transformation, et chacun doit y coopérer pour sa part. De pieux soupirs ne convainquent pas le monde qui favorise lui-même la dissolution, en glorifiant comme la vraie civilisation et la vraie liberté l'esprit de Mammon, la recherche de la jouissance, l'insubordination et le dérèglement. Il faut qu'une multitude de voix répètent haut et souvent le principe qu'il n'y a que la pureté des mœurs, le reniement de soi-même, l'amour du sacrifice et du renoncement qui élèveront une génération meilleure, principe auquel l'époque doit croire sérieusement.

Enfin, chacun doit travailler dans sa sphère et selon ses forces à ce que la justice soit reconnue comme une vertu indispensable à la vie publique, et appliquée comme règle. Sous ce rapport, nous sommes tombés très bas. Le manque de justice publique, de toute protection accordée à la morale publique, la licence du vice public, montrent seuls dans quels abîmes la société est descendue. Officiellement nous laissons le mal do-

(1) Jac., II, 16. — (2) Luc, IV, 23.

miner la vie publique, et ensuite nous tenons des congrès internationaux pour exprimer le pieux désir qu'il faudrait restreindre la liberté qui lui est accordée. Nous jetons feu et flamme contre les lois sur l'usure, comme étant un anachronisme de mauvais augure. Nous réprouvons comme une honte pour le siècle toute opposition faite contre une immigration de nomades et de pillards orientaux, et nous exigeons que la charité chrétienne se montre, vienne au devant d'eux, les bras ouverts, et guérisse les blessures qu'ils ont faites. C'est à peine si, dans la vie publique, nous savons encore qu'il y a une justice ; à plus forte raison, nous ignorons la place qu'elle y doit occuper. Sous ce rapport aussi, les anciens envisageaient les choses d'une manière plus saine et plus énergique. « La justice marche en avant, dit saint Grégoire le Grand ; la miséricorde la suit. Il n'y a que celui qui sait d'abord pratiquer la justice, qui témoigne de l'amour d'une manière juste. Le torrent de la miséricorde doit découler de la source de la justice. Par malheur, ajoute-t-il, beaucoup de personnes veulent prêter leur concours avec des œuvres de charité, mais ne veulent pas abandonner les œuvres de l'injustice » (1). Ce renversement des justes proportions est passé à l'état de principe général. Nous nous soucions peu de la justice publique. Si par la suite, la situation devient intolérable, nous voulons l'apaiser non pas avec la charité, mais avec de grandes et belles paroles, ou encore au moyen de jugements comminatoires. Si ceci ne produit pas d'effet, nous nous laissons alors aller à la plus commode de toutes les philosophies, dans laquelle nous pouvons nous donner tout aussi facilement l'apparence d'êtres meilleurs et plus sublimes que l'avantage de n'avoir pas besoin de remuer le bout du doigt, la philosophie du pessimisme, tant à la mode aujourd'hui.

(1) Gregor., Mag., *Moral.* XIX, 38.

7. — Renouvellement de l'esprit social du sentiment de la communauté et des vertus civiles.

Il est donc évident que les temps ne pourront jamais devenir meilleurs, si tous ne prennent point part à l'amélioration, et cela non seulement par le propre renouvellement intérieur, mais aussi par celui de la vie publique. Ici aussi et avant tout, la loi de l'obligation est commune. Personne ne vit tellement séquestré des autres, qu'il ne puisse exercer d'influence sur les hommes dans une sphère plus ou moins grande. Mais comme chacun est né pour agir avec la société, et doit lui procurer autant d'utilité que possible, il en rendra compte un jour au tribunal suprême. Une chose caractéristique, c'est que le Sauveur, dans sa description du grand règlement de comptes, ne cite pas les grands criminels envers Dieu et envers les hommes, mais ceux qui, selon l'expression reçue, n'ont fait ni bien ni mal. Que ceux-là y réfléchissent bien qui s'affranchissent constamment de l'obligation de coopérer au bien commun avec le faux prétexte : Je ne fais de mal à personne, qu'on me laisse la paix ! Que d'autres emploient leurs forces à améliorer un monde pour lequel toute peine est perdue. Je serai content si je puis traverser cette vie en paix et avec honneur. Il serait triste que cela dépendit de moi. Heureusement, le nombre de ceux qui se mêlent de tout est assez grand.

Ce sont de belles paroles pour voiler une chose qui est loin d'être belle. Elles sont la principale cause de la dissolution sociale, du démembrement général, de l'individualisme, de la suffisance de soi-même, de la glorification personnelle, bref, de l'égoïsme. Inutile de perdre un mot sur ce que l'amélioration de la société suppose avant tout l'amélioration de l'esprit social, le réveil du sentiment de la communauté. « Ce qui est maintenant partout nécessaire, dit Ingram (1), c'est beaucoup moins l'immixtion du pouvoir législatif dans la situation économique, que le réveil de la conviction dans

(1) Ingram, *Geschichte der Volkswirthschaftslehre*, 336.

toutes les sphères, hautes et basses, que chacun a des obligations sociales à remplir. Plus celles-ci exigent de sacrifices et de limitation personnelle, plus l'esprit de communauté est impossible sans la pratique des vertus sociales proprement dites, l'humilité, la modestie, la fidélité, la libéralité, la vivacité, l'obéissance, la bienfaisance, l'amour de la paix, la condescendance, la joie dans les sacrifices, la patience, la douceur, la magnanimité, la force, plus il en résulte clairement qu'une morale saine et forte est nécessaire pour une vie sociale saine.

8.— Extirpation des vices sociaux et préparation du cœur à recevoir de meilleurs principes.

Par situation, une grande partie de l'humanité a déjà l'occasion et le devoir de pratiquer cette morale et de la propager. L'école proprement dite des vertus sociales est la famille. Sa décadence entre pour la plus grande part dans la cause de nos vices sociaux, de la mollesse, de la paresse, de l'insubordination, du mépris de l'autorité, de l'égoïsme, de la peur des sacrifices, du manque de piété, de l'aversion contre la domination personnelle, contre le sérieux et contre l'effort, la cause de l'humeur querelleuse, de l'inclination au plaisir et à la jouissance. S'il faut supprimer ces hôtes mauvais qui disloquent la société dans toutes ses jointures et l'ont empoisonnée dans toutes ses veines, la guérison doit commencer par la famille. Quand celle-ci n'accomplirait pas d'autre tâche, elle aurait déjà contribué dans une mesure très importante à guérir l'humanité. C'est pourquoi, à ce point de vue déjà, nous ne pouvons pas assez accentuer qu'une réforme de la société est impossible sans une réforme de la famille. Que personne ne s'attende à voir surgir pour cette œuvre un réformateur extraordinaire. Il n'est pas besoin d'un messie pour la solution de cette question. S'il en tombait un du ciel comme un météore, et qu'il ne trouvât pas la terre accessible, il n'allumerait pas le feu sacré. La terre serait consumée, car la provision de matières inflammables est assez considérable. Ces matières, il faut les

éloigner du cœur et de la société, sans cela aucune tentative de réforme ne trouvera un terrain abordable et fertile. Tels que les hommes sont, c'est à peine si les esprits sont capables de connaître ce qui peut sauver le monde, à plus forte raison les cœurs sont incapables de le pratiquer dans la réalité. Tout le monde ne rêve qu'une vie commode, que délices paradisiaques, que pays de cocagne. C'est avec cette échelle qu'on mesure le passé; c'est de cette pensée que sont remplis tous les jugements sur l'ordre social actuel; c'est d'après cet idéal qu'on bâtit des châteaux de cartes et des châteaux en Espagne. Les esprits se meuvent presque exclusivement dans le monde rêveur des romans. En cela, libéraux et socialistes apparaissent de nouveau comme frères jumeaux. Personne ne compte avec le monde réel, personne avec l'homme réel. Que le paradis est perdu, que le monde est une vallée de larmes et en restera une, que l'homme porte en lui-même la plupart des causes de son malaise et les transmet au monde, que la terre vaut mieux que celui qui la régit, qu'elle sera l'asile d'un bonheur plus grand dès que l'homme sera plus juste, plus modéré, plus satisfait, que, par conséquent, l'amélioration de la situation sociale ne dépend pas de la création d'un état futur, nébuleux, mais de gens prêts à faire des sacrifices, patients, moraux, tout cela sont des principes dont l'époque n'est pas près d'avoir la juste intelligence. Sans cela cependant, notre système d'éducation, notre vie publique, notre littérature porteraient un tout autre caractère. Ici encore, il y a de grands problèmes à résoudre avant de pouvoir penser à la solution de la question sociale. On y reste tellement indifférent qu'il y a fort à craindre qu'on n'arrive jamais en grand à un renouvellement effectif de la situation du monde. Car c'est un enseignement qui résulte clairement de l'histoire qu'une réforme ne peut pas être ordonnée de haut en bas, ni extorquée de bas en haut, ni réalisée par quelques hommes puissants, si les esprits en géné-

ral n'ont pas conscience de leur faute et ne l'avouent pas, et s'ils ne sont pas prêts à tout sacrifice. C'est très beau et très louable de la part de la société d'avouer son impuissance à se secourir elle-même, et de se rendre compte qu'il lui faut l'infusion de l'esprit d'en haut, si toutefois elle peut encore être secourue. Mais pour que celui-ci puisse agir d'une manière efficace elle doit, à l'exemple des Apôtres, rentrer en elle-même et lui préparer les voies par la prière et par la retraite. Ou il faut nous imposer un temps de prières et un temps de pénitence sérieuse, ou viendra un jour d'expiation qui sera le prélude du jugement dernier.

9. — Rétablissement de la famille. Mais, comme nous l'avons déjà dit, la base de tout ceci doit être posée dans la famille. Si on ne réussit pas à inculquer d'une manière générale que le salut de la société est avant tout dans la guérison, et dans la sanctification de la famille, il est inutile de perdre un mot sur la solution de la question sociale. Or la famille doit accomplir sa mission de salut d'une triple manière. Elle doit d'abord devenir un sanctuaire, non ce sanctuaire imaginaire dont rêve la poésie et que la prose trouve s peu, mais un sanctuaire vraiment surnaturel, chrétien, religieux, sanctifié par la main de Dieu. Elle doit devenir, disons-nous, ce sanctuaire dont nos pères, fidèles à la parole de l'Ecriture Sainte (1), avaient coutume de dire : « Le mariage est une des plus élevées des sept choses saintes » (2). Tant que cette conviction ne règnera pas d'une façon générale, aucun renouvellement de la famille n'aura lieu. La vie domestique tout entière doit montrer à quel degré la vie de la famille est devenue vivante et dominante. Si le mariage a véritablement sa valeur comme sacrement, ou, selon l'expression de nos ancêtres, comme chose sainte, il doit devenir une école de piété et de crainte de Dieu, de sacrifice et de culte de Dieu, de purification et de perfectionne-

(1) Ephes., V, 32.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* (4, 5), 139.

ment, par conséquent de sainteté. Si, en réalité il est conclu au ciel, il doit aussi prouver qu'il provient du ciel et qu'il conduit au ciel. On s'étonnera peut-être qu'ici, dans le domaine social, nous parlions de ces choses. Mais c'est justement la place opportune. Nous ne parlons pas de ce ciel du mariage après lequel les petites filles en robe courte et les enfants dans l'âge ingrat soupirent au clair de la lune, pas de ce ciel avec lequel des romans équivoques excitent la sensualité. Non! nous parlons du ciel d'où Dieu dicte sa loi et fait couler sa grâce, pour transformer la famille, le foyer, la terre et le monde tout entier en son temple et en son royaume. Ce royaume de Dieu qui doit renouveler la terre a une de ses bases principales dans le mariage et dans la famille. De là, il doit se répandre sur la société, car s'il ne la pénètre pas, elle tombera en ruines. C'est pourquoi maison et famille ont une si grande importance pour la solution de la question sociale. Si la foi et la fidélité, la paix et la pureté, si l'amour et le sentiment du sacrifice, si le courage de se renoncer doivent de nouveau dominer sur la terre, — et ils le doivent, car sans cela, il ne faut espérer aucune amélioration, — tout cela doit partir de la famille. Mais alors la famille doit devenir un sanctuaire domestique consacré à Dieu, un sanctuaire qui rende tout d'abord ses membres individuels capables d'accomplir leur destinée vraie et entière, par le culte divin et les vertus domestiques pratiquées d'après la volonté de Dieu, puis s'efforcer d'accomplir sa tâche dernière, c'est-à-dire de réaliser le royaume de Dieu sur terre en s'attachant de cœur à ce qui en forme le noyau et le centre ici-bas, l'Eglise.

Si seulement elle devenait un sanctuaire, elle offrirait bientôt aussi le second aspect qui lui fait tant défaut, ainsi qu'à la société tout entière : la vie intérieure. Cette absence est une plaie terrible qui ronge toute la société. A force de verser constamment dans l'extériorité, nous avons tout perdu : réflexion, domination personnelle,

modération, calme, économie, temps, nous-mêmes, bref tout l'art de vivre. Nous faisons tout, mais seulement à l'extérieur, en apparence, à la surface. Rien ne vient plus de l'intérieur et plus rien n'y pénètre ; nous n'avons plus de provisions ; nous n'avons plus rien à dépenser, car nous ne faisons pas de recettes ; nous n'emmagasinons rien ; nous vivons au jour le jour, du matin au soir. Pourvu que les choses aillent encore aujourd'hui, voilà toute notre conduite morale et économique. Est-ce un tel système qui a abaissé notre vie de famille au point où elle en est ? Est-ce la dissolution de la famille qui est la cause de cette misère ? C'est difficile à dire. Ce qui est sûr, c'est que la famille est dans un état lamentable, et que c'est ici avant tout que doit avoir lieu l'amélioration. Le souci de la famille est presque le dernier que nous ayons. Nous nous occupons d'abord de la société, non pas de cette société dont la famille forme la base, mais de ces sociétés qui sont sa ruine ; puis vient la politique, et en dernier lieu la famille. La juste punition qui en résulte est que ce n'est pas la société qui fleurit par la famille, mais qu'avec la famille, la société s'enfonce de plus en plus au point de vue économique et moral. Il est difficile de concevoir comment nos historiens de la civilisation ont eu le courage d'accuser les anciens grecs d'avoir négligé la famille.

Quelque mauvaise que fut leur situation sous ce rapport, elle ne pouvait être plus triste qu'elle est chez nous sous beaucoup de faces. Ici, nous faisons abstraction complète des excroissances les plus hideuses que l'Amérique du Nord en particulier ait produites, les systèmes du « mariage libre », de « l'amour libre », de la « pantogamie », de la « liberté des inclinations », des « sociétés anti-conjugales », des « phalanstères d'amour libre » (1). Mais là aussi où la famille du moins existe encore de nom, la maison souvent n'est pas au-

(1) Jannet, *Les Etats-Unis*, 204 sq., 371.

tre chose qu'une hutte de refuge contre la nuit et le mauvais temps, ou un rendez-vous public pour des cancans et des plaisirs. Le *boarding-house* américain où douze, quinze familles vivent ensemble (1) dans des salons, des salles à manger, des lieux de récréation communs en est l'expression la plus exacte.

C'est pourquoi notre mot d'ordre doit devenir : Arrière l'extériorité ! Entrons dans l'intérieur, dans la maison ; apprenons de nos pères la manière de vivre. Ils avaient coutume de dire avec leur bonne humeur délicieuse : La vie d'escargot est la meilleure (2), et ils avaient raison. Avec notre vie de souris, en nous ingérant dans tout ce qui ne nous appartient pas ; avec notre vie de grenouille, dans le coassement des clubs, des hôtels, des lieux de plaisir ; avec notre vie d'oiseaux de passage sur les chemins de fer, et notre vie de moineaux à travers les rues, nous ne savons où nous allons. Les anciens ont fait avancer leur modeste maison en silence et avec lenteur, mais avec une constance inébranlable, et ils sont arrivés à quelque chose. Oui, la vie d'escargot est la meilleure. Quand une fois quelqu'un a commencé d'aimer sa modeste maison, la prospérité vient on ne sait comment. Pour cela, on n'a pas besoin d'une instruction extraordinaire ni d'une science gigantesque ; une vie solide, modeste, va plus loin. Nos pères n'ont pas fait beaucoup de bruit, mais ils avaient quelque chose dans leurs coffres et dans leurs armoires, car ils vivaient d'après le petit proverbe qu'il faut quatre deniers pour faire marcher le ménage, un qui soit en réserve, un pour vivre, un pour la dignité et un pour se défendre (3). Avec ces courtes maximes, ils ont établi un système d'économie politique, tel qu'on n'en trouve plus aujourd'hui dans maint gros livre.

Nous ne croyons donc pas que la question sociale soit

(1) *Ibid.*, 216.
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 87).
(3) *Ibid.*, XX, I, 123.

si difficile à résoudre. Si Dieu a donné les lois sociales pour les hommes, et s'il a créé les hommes pour la situation sociale, il doit avoir disposé les choses de la sorte que ceux-ci puissent fonder une société organisée d'une manière humaine, tolérable, sans qu'on soit obligé d'être dans des perplexités continuelles à ce sujet. Nous le répétons encore une fois ; il s'agit ici de la vie, et celle-ci doit être apprise dans la famille. C'est seulement si nous arrivons à vivre dans son sein, comme nous le devons, que nous pouvons vivre dans la société et pour la société. Mais ce qui nous rend si amère cette vie de famille, c'est notre aversion pour la limitation personnelle, l'obéissance et l'esprit de communauté. Les difficultés qui viennent de ce côté montrent combien une vie de famille est nécessaire en première ligne pour le rétablissement de la société. Comme nous l'avons déjà dit autrefois, la maladie de la situation sociale, c'est l'égoïsme. De lui provient la fuite de l'ordre, de la discipline, de la soumission, la destruction de la solidarité, le dégoût de tout ce qui nous impose des sacrifices, du renoncement, des limites à nos caprices, à nos efforts pour étendre notre puissance et notre possession. Que plus tard, sous le poids de la vie, par le contact avec des étrangers, on n'apprenne pas facilement à triompher de ces défauts, c'est certain. Ce n'est que par une discipline sévère imposée à la jeunesse, par le sacrifice et le renoncement, que les égards de la famille imposent dans l'âge mûr, que ces dangers peuvent être vaincus. Ah ! si nous avions le véritable esprit de famille, cet esprit d'opiniâtreté, d'égoïsme, d'amollissement, cette crainte de se vaincre soi-même, dont le monde est atteint maintenant, et qui le fait craquer de toutes parts, feraient bientôt place à une vie plus saine.

10.—Changement du système d'instruction et du système d'éducation.

Pour y arriver, il faut une réforme dans l'éducation tout entière, même dans celle de l'esprit. Nous l'avons déjà fait ressortir autrefois (1) ; mais sous l'impression

(1) VI vol., conf. XIV, 17.

des recherches que nous venons de faire, nous ne pouvons qu'insister davantage et répéter que les grandes plaies sociales du temps ont surtout leur cause dans l'instruction à rebours qu'on donne à l'intelligence, et dans la négligence qu'on apporte dans la culture de la volonté, du caractère et du cœur chez la jeunesse. S'il nous est permis d'espérer qu'un jour on arrivera à un changement complet sous ce rapport, nous ne renonçons pas à l'espoir de voir des jours meilleurs. Mais si la génération qui grandit n'est plus habituée à se dominer et à se vaincre elle-même, à mettre la solidité du caractère, le sacrifice et l'accomplissement fidèle du devoir au-dessus de la savantasserie et de l'indiscipline présomptueuse, il nous faut donner raison à ceux qui considèrent la possibilité du salut comme une chimère. Et ici, nous ne pouvons nous empêcher d'adresser les reproches les plus amers à tous ceux entre les mains de qui se trouve l'éducation de notre génération, non pas au nom de la pédagogie, non pas au nom de la religion, mais au nom de la situation sociale.

De qui doit-on attendre qu'il sache dans quel temps il vit, et pourquoi il déploie son activité, sinon de l'éducateur du peuple? Et qui s'en doute moins que cette classe d'hommes, qui commence au maître d'école et va jusqu'au professeur d'université? Ne sont-ils pas tous, à peu d'exceptions près, de vrais habitants de Nuageville? Dans le souci où ils sont de savoir si Junon donnait des soufflets à Jupiter avec sa pantoufle ou avec sa main, ou si madame Willemer Gœthe avait envoyé ses artichauts le 25 ou le 26 octobre, ils oublient complètement dans quel siècle ils vivent. Quand ils ont réussi à se faire réciter par l'écolier les éléments chimiques de l'eau, et par le candidat les trente-trois significations de ἄρα, leur cœur se soulève de joie ; mais ce que les élèves font ensemble sous les bancs, ce qu'ils s'apprennent les uns les autres sous les fenêtres de l'école ; mais l'esprit d'incrédulité, de mauvaise humeur, d'orgueil dont la

jeunesse s'imprègne et en face duquel ni le divin ni l'humain ne sont en sécurité ; mais les maux que la génération qui grandit sous leurs yeux et entre leurs mains, développe en elle chaque jour d'une manière effrayante, et qui rendent la société si dangereuse, tout cela ne les inquiète pas. Nous regrettons d'être obligés d'accuser une classe tout entière, et nous ne nous permettrions cela pour aucun autre motif, pas même si nous parlions au point de vue de la religion, traitée pourtant avec tant d'injustice. Mais quand les besoins sont si grands, quand le péril frappe à la porte à coups redoublés, quand l'appel au secours, adressé à tous ceux qui sont en état de pouvoir penser et sentir, retentit d'une manière si pressante qu'aujourd'hui dans la question sociale, il faut parler sérieusement, dès que cette classe qui a l'avenir entre ses mains fait comme si elle était sourde et aveugle. C'est une parole bien dure que celle que nous allons prononcer, mais nous la disons quand même. Si aujourd'hui tout s'effondre, la culpabilité en retombe avant tout sur la sagesse d'école moderne et sur l'éducation libérale d'aujourd'hui.

11. — Formation de la femme.

Ceci, nous le disons particulièrement de l'éducation des jeunes filles, car c'est ici que le mal a peut-être porté ses plus grands ravages, le plus détruit, menacé le plus gravement les racines naturelles de la vie sociale. C'est une grande plaie que la femme soit arrachée à sa situation naturelle, et jetée dans la vie publique, où, par la force des choses, elle ne peut jouer qu'un rôle contre nature et pernicieux. Qu'en agissant ainsi elle doive elle-même dégénérer, cela se comprend facilement. Ce mal ne serait cependant pas le plus grand. Mais ce qui est presque irréparable, c'est que la société dégénère inévitablement, et est même déjà empoisonnée dans ses commencements, aussitôt que la femme a perdu la place qui lui convient. Peut-on supposer quelqu'un qui ne voie pas cela ? Si ces vues si pernicieuses sur la vocation de la femme sont maintenant colportées partout par l'o-

pinion publique, et sont cultivées systématiquement, nous sommes presque autorisés à croire qu'il y a en cela non seulement aveuglement mais calcul. Car même les peuples les plus grossiers sentaient que les vertus domestiques de la femme forment toute son importance pour la vie publique (1). L'obligation des peuples qui veulent passer pour des peuples civilisés, est de bien se rendre compte que la femme n'a point d'autre tâche sociale que le soin de la maison.

Que celui qui voit dans ce principe un abaissement de l'importance sociale de la femme, se taise lorsqu'on parle de la question sociale. Nous parlons de la tâche sociale de la femme, et non des moyens par lesquels sa situation économique peut être améliorée. S'il s'agit de ces derniers, nous nous joignons de tout cœur à ceux qui veulent y remédier. Nous croyons même que notre génération, pensant que la femme est ici-bas pour pâtir et se taire, fait preuve de trop peu d'intelligence pour la situation véritablement triste de la femme dans la société actuelle. Mais contre qui l'industrialisme moderne a-t-il plus péché que contre la femme ? Nous ne parlons pas ici de l'abaissement révoltant de la femme comme ouvrière dans les fabriques et dans les mines. Il suffit déjà que, par la fabrique, des centaines de travaux, dont la femme vivait autrefois lui soient enlevés. Ceux qui lui sont restés devraient être d'autant mieux payés. Mais au contraire, on lui a restreint son salaire d'une manière dérisoire. Nous ne pouvons comprendre comment en face de cela les ouvriers ont le courage de dire qu'on leur donne des salaires pour les empêcher de mourir de faim. Non ! parmi eux, c'est à la femme que revient la gloire de souffrir patiemment. Souvent le salaire qu'elle reçoit pour des travaux sans fin, ne peut pas être appelé un salaire qui empêche de mourir de faim, mais un salaire qui fait mourir, et ce qui est en-

(1) Riehl, *Die Familie*, 89

core pis, un salaire qui fait devenir phtisique. Il faut remédier à cette situation.

Mais le remède doit être tel que la femme ne soit pas enlevée à la maison. L'ordre de la maison est la tâche première, fondamentale et indispensable pour le travail social. Dans ce travail, la femme n'a pas seulement la première et la plus grande part, mais elle ne peut être remplacée. Parce que l'homme a d'autres tâches plus bruyantes, plus éclatantes, et en apparence plus honorables, il n'est pas plus élevé en valeur morale ni en valeur sociale. Nous disons catégoriquement que dans la société, il n'y a ni rang ni valeur. Celui-là seul est sans valeur qui n'est pas à sa place ; mais celui qui remplit sa tâche, grande ou petite, qu'il soit honoré ou qu'il passe inaperçu, a de la valeur devant Dieu et devant la société comme partie du tout et comme cause coopératrice à l'activité prospère de toutes les parties. Le mécanisme politique et nombre de branches du travail social peuvent rapporter plus d'honneur à l'homme auprès de ceux qui jugent seulement d'après les apparences extérieures ; mais celui qui est capable de réfléchir avouera que l'activité sociale de la femme est plus utile, plus nécessaire, plus honorable que la plus grande partie des affaires qui lui rapportent gloire et honneur. Supprimons celles-ci par centaines, la société existera toujours vivante ; mais si la maison et la famille sont renversées, c'en est fait de la société ; or, nous le répétons encore, la maison est entre les mains de la femme. Puisse-t-elle toujours répondre ce petit proverbe à toutes les tentations de s'immiscer dans d'autres sphères d'activité qui lui sont étrangères :

« Les femmes qui bâtissent la maison, »
« Sont celles qui y restent, et non celles qui sont toujours [dehors ».

Bien appliqué, ce principe seul suffirait à sauvegarder sa dignité et la société en même temps. Car en bâtissant la maison, il édifie la société. Tandis que l'hom-

me doit sortir chaque jour pour de nouveaux moyens d'acquisitions, pour compter avec de nouvelles situations, pour se mettre en rapport avec des vues et des personnes nouvelles, la femme est à la maison la gardienne des mœurs, et des principes moraux et religieux qui en définitive domineront la vie publique tout entière. Si au contraire, elle commence à se perdre dans les choses extérieures, et à manquer de conservatisme, la société perd son point d'appui et court à sa ruine. C'est pourquoi la solution de la question sociale dépend à un haut degré de l'éducation solide de la femme. La formation à rebours des jeunes filles, passée maintenant à la mode, est sans aucun doute une des causes principales de notre misère.

Il n'est pas besoin de preuves pour comprendre que ce ne peut être une bénédiction ni pour la famille, ni pour la société, si une éducation superficielle élève des jeunes filles présomptueuses, entêtées, volages, des jeunes filles au cœur de qui on enlève à bonne heure la délicatesse virginale, des jeunes filles qui n'ont jamais la bouche fermée, sans modestie, et curieuses de connaître tous les dangers qui les menacent. Comment ces demi-savantes heureuses de savoir écrire, ces femmes-hommes passées maîtres en exercices de natation et de gymnastique, estimeront-elles les vertus sociales par lesquelles la femme accomplit de si grandes choses ? le goût pour l'intérieur, l'amour du travail, l'économie, et avant tout l'amour des petites choses qui forment sa plus grande valeur ? Où trouverons-nous encore des femmes qui aient du sens et de l'intelligence pour tout cela ? Si des jeunes filles à l'imagination enthousiaste jugent volontiers d'après ce qui brille, personne ne peut leur en vouloir ; mais que des parents, là où ils ont le choix, envoient leurs enfants à des espèces d'abattoirs dont l'enseignement tue le cœur, plutôt qu'à l'école de personnes sensées ; qu'ils obligent même ces établissements qui eussent encore pu élever les gens pour les ren-

dre capables de quelque utilité dans la vie, les écoles congréganistes, à s'unir à l'engouement général pour la savantasserie et la virtuosité de mauvais aloi, cela montre que nous avons complètement perdu l'idée de notre tâche pour la vie pratique sociale.

Au moyen âge, une des principales qualités qu'on exigeait d'une jeune fille honnête, était de savoir filer un fil fin, dans lequel il n'y eut rien à reprendre. Le présent le plus convenable pour une femme était une quenouille et une boîte à aiguilles. Sur son tombeau, on gravait des ciseaux (1). Mais on ne négligeait pas non plus la formation intellectuelle. Au moyen âge, les femmes étaient souvent supérieures aux hommes dans la connaissance des langues, dans l'art d'écrire, de dessiner et dans d'autres beaux arts (2). Cependant tout cela était regardé comme des moyens relativement à la fin. Or, la fin pour laquelle on les élevait était la vie et la vie dans la maison, malgré tous les chants mélodieux et les roucoulements des poètes.

Si, d'après l'antique manière de concevoir les choses, nous voulons dire en quoi consiste la tâche principale de la femme dans la vie, et comment on doit s'efforcer d'élever les jeunes filles dès leur bas âge, nous pouvons le faire en deux paroles très courtes : travail et économie. De là le précieux principe pédagogique qui peut nous remplacer cent gros volumes sur l'éducation de la femme : « Les jeunes filles doivent sauter trois haies pour ramasser une plume » (3). Sauter trois haies à cause d'une plume, dira-t-on ? Oui, non pas à cause d'une plume avec laquelle on écrit des romans, mais d'une plume avec laquelle on fait un lit (4). Voilà la véritable gymnastique qui convient aux demoiselles.

(1) Schultz, *Das hœfische Leben zur Zeit der Minnesænger*, I, 149 sq.
(2) Weinhold, *Die deutschen Frauen* (2) I, 121 sq. Schultz, *ibid.*, I, 125, 149. — Lecoy de la Marche, *La société au XIIIe siècle*, 189 sq.
(3) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 5030. Diffère un peu dans Wander, *Sprichwœrterlexikon*, III, 310 *Nr* 34.
(4) Kœrte, *Ibid.*, 1638.

Nous approuverions aussi tous les jeunes gens qui feraient le serment de ne pas épouser une jeune fille, tant que celle-ci n'aurait pas terminé avec distinction ce cours de gymnastique. Tout est là. Depuis qu'avec tous leurs exercices physiques, nos jeunes filles sont devenues si molles et si grimacières; depuis que par suite d'avoir tant étudié, elles sont devenues si savantes, qu'elles se sauveraient si on leur versait un tonneau de plumes sur la tête, les maris et les enfants sont souvent très mal couchés. Parce qu'on ne leur a pas enseigné assez tôt à faire leur bonheur, elles sont toute leur vie en pélerinage pour le chercher, sans pouvoir le trouver. Quel malheur que les ménagements et les soins dont on entoure les enfants aident seulement à chercher le bonheur, au lieu de le produire ! Ah ! nos pères et nos mères étaient plus prudents, en nous gâtant moins et en nous astreignant au travail sans consulter nos goûts. Ils pensaient que si nous apprenions quelque chose de sérieux, nous verrions plus tard par expérience que s'ils nous y avaient contraints, c'était pour notre plus grand bien. Dans ce temps là on disait : « Quand le travail garde la maison, la pauvreté n'y entre pas.' L'art cherche du pain et en trouve. C'est ainsi qu'on enseignait autrefois à faire le bonheur. Et lorsque les enfants demandaient comment conserver ce qui existait, on leur disait: Économiser c'est gagner; bien économisé est un bien acquis (1).

On enseignait cela particulièrement dans l'éducation féminine. L'homme apporte à la maison, la femme conserve et augmente ce qu'on y apporte. Ce que la femme économise est tout aussi bon que ce que l'homme gagne (2). Mais si elle n'a pas appris cet art, et il est difficile à apprendre à un certain âge, la femme emporte hors de la maison dans son tablier, plus que l'homme n'y amène sur une voiture. Nous nous plaignons tou-

(1) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen*, 7009, 7014.
(2) *Ibid.*, 1839. Wander, *Sprichwœrterlexikon*, IV, 658, n° 11.

jours que les temps sont mauvais, et certes ils sont durs; mais nos pères n'ont pas vécu non plus dans une situation paradisiaque, et ils ont traversé la vie honnêtement; ils nous ont même laissé après leur mort quelque chose qui n'était pas à dédaigner. Que nous ayons perdu ces biens dont nous avons hérité, que nous n'ayons rien gagné nous-mêmes, et que nous ayons consommé déjà d'avance ce qui devait appartenir à nos petits-fils, personne ne nous fera croire que c'est le temps qui en est cause. Essayons seulement de mettre de nouveau sérieusement en pratique les deux moyens par lesquels nos ancêtres se sont tirés d'affaire avec d'autant plus de difficultés que les temps étaient plus mauvais, et enseignons-les à nos enfants dès leur bas-âge, surtout à nos jeunes filles. Alors, aujourd'hui encore, sans aucun doute, malgré toutes les mauvaises situations, le proverbe remarquable apparaîtra dans toute sa vérité :

« Travail et économie sont les deux moyens, »
« Qui vous rendent le plus sûrement riches. »

12. — Perspective d'avenir.

Les temps deviendront-ils meilleurs? Il est difficile de le prophétiser quand on n'est pas prophète. La question se pose déjà depuis longtemps pour quiconque regarde dans la réalité. Il y a déjà quelques dizaines d'années qu'un poète, qui n'appartient pas au Christianisme, y a donné une réponse que nous rappelons à notre temps pour son salut :

« Depuis longtemps on a semé du vent,
« Pour récolter des tempêtes.
« Pourtant, il n'est pas encore trop tard
« De frayer la voie au salut futur.
« Sans doute les eaux sont amassées,
« Le déluge apparaît; il viendra.
« Cependant, il y a encore un moyen : construire l'arche
« Qui sauvera Noé et les siens (2) ».

L'arche qui seule peut nous sauver, nous la connaissons, ce sont les anciens et éternels principes du droit

(1) Kœrte, *loc. cit.*, 1838.
(2) Jordan, *Demiurg*, III, 177 sq.

et de la morale. Mais pour les assembler, pour qu'ils protègent contre le déluge, il faut les tailler exactement d'après le commandement de Dieu, et en former un tout. Le déchaînement des vents et de la tempête est très grand maintenant ; mais comme c'est à prévoir, il deviendra plus violent encore. Pour y résister, il faut que les jointures soient ajustées solidement.

VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE

MOYENS DE SALUT JURIDIQUES ET SOCIAUX.

1. Toutes les tentatives de secours doivent être basées sur la morale et la religion. — 2. Intervention de l'état contre l'économie d'argent et la liberté de l'usure pour réglementer le crédit. — 3. Législation sociale et limitation de l'état dans l'intérêt de la question sociale. — 4. Les bases inébranlables de l'organisation de la société. — 5. Maintien de la classe agricole et de la noblesse. — 6. Situation plus sûre pour les différentes professions. — 7. Situation plus sûre pour les valeurs. Crédit et possession. — 8. Salut de la situation politique, et — 9. De la morale publique, en les harmonisant avec l'organisation naturelle à la société. — 10. Organisation des différentes classes. — 11. Souci qu'on doit avoir de la propriété foncière. — 12. Soins qu'on doit prendre pour assurer la petite propriété. — 13. Rétablissement de classes solidement organisées. — 14. Limitation des libertés démesurées. — 15. Qui doit travailler à ce programme ? — 16. Résumé de la solution.

1.—Toutes les tentatives de secours doivent être basées sur la morale et la religion.

Quand nous avons osé aborder pour la première fois les questions qui nous occupent ici, c'était d'un cœur hésitant et avec des mains tremblantes, que nous cherchions dans la demi-obscurité, un chemin à travers des broussailles presque impraticables, craignant à chaque pas de nous égratigner aux épines, ou de trouver la mort en marchant sur une vipère cachée. Comme tout cela a changé depuis dix ans ! Ce qui, à cette époque, était une lande sauvage est devenu aujourd'hui une grande route ouverte. Ceux qui jadis nous accusaient de témérité sont maintenant disposés à nous reprocher d'être restés en arrière du mouvement. Les vues qui autrefois nous semblaient presque trop hardies sont maintenant sur toutes les lèvres.

En jetant un coup d'œil sur cet état de choses, nous pouvons donc entreprendre avec assurance la tâche que nous avons encore devant nous, quelque nombreuses que soient les difficultés qu'elle présente. Sans doute,

il n'est pas possible de discuter en détail toutes les mesures juridiques et sociales qui paraissent nécessaires pour la solution de la question sociale, car cet ouvrage dépasserait toutes limites permises (1). Mais ce que nous exposons, nous pouvons l'exprimer avec la conviction que la nécessité de prendre des mesures publiques sérieuses gagne chaque jour du terrain. Les temps sont irrévocablement passés, où le libéralisme, cet émule du bouddhisme en fait d'idées, remplissait le monde de sa chanson monotone : « Laissez tous les chemins libres ».

La question sociale est de sa nature une question morale ; et parce qu'elle est cela, elle est une question de la vie commune, de la vie juridique, de la vie sociale, et de la vie d'état. Et parce qu'elle est tout cela, elle a besoin pour sa réglementation d'un concours extérieur auxiliaire et dirigeant, non seulement sur tel ou tel point inévitable, mais de tous les côtés. Il n'est pas de domaine de la pensée et de l'action humaine qui ne soit atteint par elle, et qui n'exerce une influence plus ou moins grande sur son enchevêtrement ou sur sa solution. C'est pourquoi il suffit de prononcer le mot de question sociale, pour donner la réponse à cette sagesse bizarre qui s'imagine voir à l'instant la plus grande splendeur régner dans le monde, pourvu qu'on sépare aussi complètement que possible l'économie politique, la politique, le droit et l'instruction de la morale et de la religion. On croyait pouvoir ainsi faire comprendre les questions de détail de la vie humaine à l'intelligence la plus faible et les résoudre si simplement, qu'on verrait surgir une ère nouvelle. Sans doute elle a surgi cette ère nouvelle ; mais c'est une ère dans laquelle la chose la plus simple est tellement embrouillée, que le monde lui-même en a horreur. C'est pourquoi la parole à laquelle on prêtait jusqu'à présent l'oreille à contre

(1) Nous renvoyons à Hitze, *Schutz dem Arbeiter*. Mohl, *Staatsrecht*, III, 566-601. Schœnberg, *Handb. der polit. Oekonomie* (3), II, 683-778. Wirth, *Nat. Oekon.* IV.

cœur, que c'est seulement en joignant les questions économiques et sociales aux questions morales et religieuses, qu'on peut donner une solution avantageuse à la question, trouve grâce devant les hommes.

2. — Intervention de l'état contre l'économie d'argent et la liberté de l'usure pour réglementer le crédit.

Basés sur cette vérité, nous disons sans crainte que la question sociale, en ce qui concerne les mesures extérieures juridiques, serait déjà résolue en grande partie, si l'état attaquait sérieusement le mal principal d'où sont sorties la plupart des plus graves situations sociales publiques, l'économie d'argent et la liberté d'usure modernes. Nous regardons comme superflu de perdre encore une parole sur la certitude de ce principe, et sur la légitimité de cette exigence que nous formulons. Il y a quelque chose de vrai, quand les socialistes prétendent que là où l'opposition entre le capital et le travail existe dans la mesure où elle règne aujourd'hui, il ne faut attendre aucun salut (1), et que tout pousse vers la solution de cette contradiction (2). Ils ont certainement tort de chercher la cause des malheurs dans la séparation du capital et du travail, ou dans le mode de production capitalistique. Mais l'état moderne en donnant libre cours à l'usure, est la cause de cette confusion inouïe. Depuis lors, on en est arrivé à ce point que, même pour des esprits calmes qui examinent la chose d'une manière tout à fait désintéressée, il est extrêmement difficile de discerner où se trouve un emploi légitime de capitaux, et où commence l'usure.

Celui qui saurait distinguer cela dans les innombrables opérations de bourse, et dans les sociétés de spéculations fondées pour les faire fonctionner, aurait presque l'omniscience divine. C'est sans doute aussi le motif pour lequel l'Eglise se détermine si difficilement à trancher cette question. Elle ne veut faire tort à personne, tant que quelqu'un a une lueur de droit en sa faveur, et elle n'ose pas donner raison, parce que presque

(1) Schippel, *Das moderne Elend*, 250.
(2) Kautsky, *Karl Marx œkonomische Lehren*, 256.

toujours l'injustice y est mêlée. Des doctrinaires s'en font un jeu d'enfants, surtout des doctrinaires d'une espèce aussi rare que Karl Marx, qui résout tout avec une formule contenue dans les paroles célèbres du « caractère fétiche de la marchandise et de son secret (1) », paroles dans lesquelles Kautsky trouve tranchée la question sociale avec autant de certitude, qu'il ne connaît pas de livre économique qui puisse défier en beauté de style classique l'ouvrage de Marx (2).

D'autres personnes, qui ne voudraient nullement porter atteinte à la vérité et à la justice, se trouvent ici dans une situation plus difficile. Cependant, plus sont difficiles les rapports produits par la liberté de l'usure, plus il est nécessaire de pénétrer ces questions, et de les régler par voie de législation sérieuse. Cette tâche d'organiser le marché d'argent d'après les lois de la justice, et le crédit ébranlé, pour le plus grand bien de la société tout entière, se fait sentir chaque année à l'état d'une manière plus pressante.

Nous croyons qu'avec cela, il aurait à fournir une contribution si difficile pour la solution de la question sociale, qu'il pourrait facilement se dispenser de se charger d'affaires que d'autres aussi peuvent trancher. Mais s'il se soustrait à cette obligation, nous ne pouvons lui épargner le reproche de n'avoir pas fait ce qui dépendait de lui, pour mettre de l'ordre dans cette confusion dont il est en grande partie coupable. Car, il n'y a pas de doute que l'abolition de l'économie d'usure actuelle, est la première condition du rétablissement des justes rapports entre le capital et le travail, et que les tentatives faites pour résoudre la question du salaire au seul point de vue du droit privé, ne pourront jamais avoir un plein succès.

Mais ceci ne veut pas dire que l'état n'ait point d'autres tâches à remplir pour faire disparaître la confusion

3. — Législation sociale et limitation de l'état dans l'intérêt de la question sociale.

(1) Marx, *Das Kapital* (4), I, 37. — (2) Kautsky, *loc. cit.*, p. V.

qui règne dans la société. Elles sont si nombreuses que nous ne pouvons pas même songer à énumérer les principales. Sans doute les unes lui incombent seulement d'une manière transitoire, en ce sens que les sphères petites ou grandes, qui voudraient améliorer leur situation, ne peuvent pas y travailler sous la pression de la situation générale. Mais d'autres lui incombent comme découlant de ses obligations essentielles, de sorte qu'il agirait absolument contre sa propre destination et sa propre prospérité, s'il ne voulait pas s'en occuper sérieusement.

Une troisième espèce provient de ce que, par suite des relations étendues entre les peuples, quantité d'affaires juridiques et économiques ont pris plus ou moins le caractère international. En pareil cas, une solution favorable ne peut être obtenue que par l'action d'ensemble des états. Ceci s'applique particulièrement à la limitation ou à l'expansion de l'importation et de l'exportation, bref du commerce, de la protection des métiers et de l'agriculture locale, autant de questions que l'état doit se charger de réglementer, afin que le mercantilisme, cet ennemi né de l'ouvrier et de la prospérité publique, ne les traite pas uniquement d'après ses vues.

Le premier devoir de l'état est donc d'accorder aux membres de la société et aux obligations qu'ils contractent entre eux une somme considérable de liberté, une grande latitude pour se mouvoir, s'administrer et se régir eux-mêmes dans des sphères plus étroites, et ne jamais intervenir dans des affaires de droit privé qu'en raison de son droit de surveillance. Il a par contre, en vertu de sa toute puissance, le devoir de commander dans toutes les choses qui touchent à l'ensemble, qui ont de l'influence sur le bien du tout, et qui tiennent de plus ou moins près au droit public. A moins d'injustice, il faut sans doute reconnaître que beaucoup de choses ont été mises en ordre dans la législation sociale, autant

que c'était possible pour le moment; mais tout cela n'est encore que du rapiéçage, c'est-à-dire souvent comme dit l'Evangile, un morceau neuf cousu à un vieil habit.

A part les relations commerciales entre les différents pays, et l'abolition de nombreux abus criants dans le monde du travail, c'est à peine si l'on a abordé une des autres questions qui demandent peut-être les réformes les plus urgentes. Grâce au danger que le mécontentement bruyant de ces ouvriers amène avec lui, le monde continue toujours de croire que la société ne se compose que d'eux, et que la question sociale ne consiste en rien autre chose que de rechercher les moyens de leur venir en aide. Or, en réalité, ils ne forment qu'une minime partie du tout, à laquelle on ne peut venir en aide si la société n'est pas renouvelée dans tous ses membres. Mais en attendant, nous abandonnons de plus en plus aux conséquences de la dissolution générale les autres classes sur lesquelles reposent encore davantage le bien du corps total, les classes agricoles, la classe des artisans, bref, ce qu'on appelle les gens de petite condition; nous les laissons se morceler jusqu'à ce qu'elles tombent dans le tourbillon, et contribuent à couper les ponts et les digues dans la débâcle générale.

En définitive, tous les efforts pour amener une situation plus favorable chez certaines classes et dans certaines sphères, ou aussi dans la société tout entière, seront inutiles tant que l'état ne mettra pas la main à l'œuvre. Ces dépenses gigantesques pour des fins qui ne font que consommer sans rien créer; ces charges intolérables qui pèsent sur tous ceux qui produisent, travaillent et possèdent, ne permettent pas une réforme à fond, une solution véritable de la question sociale. Si on n'apporte pas un remède à ceci, et un remède international, par une action d'ensemble de tous les états, quand même ce serait au prix de sacrifices politiques assez sensibles, il est difficile de penser à un avenir meilleur. C'est pour-

quoi nous ne pouvons pas nous dissimuler que la perspective d'une solution pacifique de la question sociale n'est pas précisément rose, et qu'un certain oubli de la réalité est nécessaire, si nous voulons continuer avec confiance la discussion de notre sujet.

4. — Les basesinébranlables de la société.

Tous les efforts concernant la solution légale de la question sociale doivent avoir comme fin le maintien ou le rétablissement de l'ordre naturel et divin du monde, par conséquent tout d'abord la sécurité des droits des hommes ou de la liberté personnelle, puis la sauvegarde des droits de la propriété, du capital et du travail, enfin la consolidation de toutes les organisations sociales qui résultent de la séparation et de l'union de la propriété et du travail. Ce dernier point doit nous occuper ici tout particulièrement à cause de son importance.

Il est évidemment du plus haut intérêt pour le développement des relations sociales de savoir si la propriété et le travail doivent être réunis dans une seule et même main ou si les travailleurs et les possesseurs, séparés les uns des autres, doivent être cependant astreints les uns aux autres. Dans une situation de choses où le propriétaire foncier cultive lui-même sa petite propriété, comme un colon dans la forêt vierge ; dans une autre situation où un grand propriétaire fait cultiver ses immenses biens par ses propres esclaves qui lui appartiennent d'une manière aussi absolue que ses arbres, ses champs, ses animaux, il ne peut évidemment y avoir de société au sens propre du mot. Cette société n'existe pas non plus là où elle est disposée selon l'idéal du collectivisme, c'est-à-dire dans ce cas où elle est l'unique grand seigneur et propriétaire de la totalité, à laquelle tous les membres individuels appartiennent comme esclaves, avec leurs moyens de travail, leur temps de travail, leur force de travail. Là où le travail et la propriété foncière ou le gain qu'elle produit, ou bien encore ce qui remplace l'un ou l'autre ; là où en un mot le capital et le travail sont séparés l'un de l'autre, de sorte

que ceux qui possèdent sont ou en partie seulement, ou pas du tout en état de cultiver leurs biens et les rendre utiles, tandis que de l'autre côté ceux qui sont capables de travailler n'ont pas le capital nécessaire pour procurer les outils à leur force de travail, et avec cela du rapport, là doivent surgir des relations sociales. Le capital est obligé de chercher la force de travail qu'il ne possède pas ; le travail a besoin de l'aide du capital. Plus ce besoin mutuel qui n'existe pas seulement du côté du travail, mais aussi du côté de la propriété pousse les hommes à se jeter dans les bras les uns des autres, plus il y a d'associations parmi eux, plus aussi se forment les rapports de la société (1).

On ne peut nier non plus qu'à prendre les hommes tels qu'ils sont en réalité, l'inégalité parmi eux et la séparation de la propriété particulière et du travail sont sans contredit le point de départ des relations sociales et de la formation de la société. Cette séparation ne doit toutefois pas être excessive, car la société ne pourrait se former. Dans l'état de choses actuel, où tout le capital détaché de sa base naturelle repose entre les mains de quelques individus, ou, pour mieux dire, plane dans l'air, mobile et incertain, et où des milliers de personnes qui vivent seulement au jour le jour doivent s'attendre à la mort si elles sont quelques jours sans travail, le rapport du travail et du capital n'est pas social. Dans ce cas, le capital est maître absolu et sans limite, le travail est subordonné absolument, sans condition, sans limite : il est à la merci du capital. Ce n'est plus une société ; c'est plus que le servage, c'est l'esclavage complet. Ce n'est pas seulement un bel idéal, mais c'est une exigence nécessaire pour la santé de la société, que de réclamer une organisation intermédiaire, d'un côté une richesse formée de différentes manières, mais jamais

(1) Cf. I, Cor., XII, 22 sq. Gregor. Mag., *in Ezech.*, 1, 10,34 ; *Moral.*, 28, 22, 24. Ambros. *in ps.*, 118, s. 8 (V. 63, Roux, 1603, II, 947, d.) Thomas, 1, 2, q. 105, a. 2 ad 3.

excessive, une richesse qui repose sur sa base naturelle et qui participe à sa stabilité et à sa sécurité, mais une richesse qui ne voltige pas dans les airs comme des bulles de savon, d'un autre côté une classe ouvrière qui ne soit pas astreinte au simple salaire donné comme par grâce par le propriétaire, mais une classe ouvrière garantie par une possession modeste. Dans ce cas, le travail n'a pas besoin de se soumettre à la première offre lui venant du côté de la possession, encore qu'elle ne soit pas trop injuste, mais il peut se dresser en face d'elle comme indépendant et capable de faire un traité. Et c'est seulement de cette manière qu'une société se forme en réalité.

On se plait à reprocher à cette conception de la société et de la formation de la société, qu'elle convient seulement à des civilisations grossières, c'est-à-dire à des sociétés qui reposent uniquement sur l'agriculture et sur un commerce par échange, comme sont les paysans et les ilotes attachés à la glèbe. Mais un développement grandiose du capital, tel que les temps modernes nous l'offrent, ne se laisse pas ramener au cadre de ces théories bornées. Nous acceptons la première partie de ce reproche, elle ne semble pas trop mal intentionnée. Mais si la seconde est énoncée sérieusement, d'autres paroles ne sont pas nécessaires pour recommander notre opinion. On ne pourrait lui décerner de plus grand éloge que celui-ci. D'après elle l'économie actuelle d'exploitation et d'usure doit cesser. Et en réalité elle est la meilleure et même l'unique voie pour établir une vie de capital, d'acquisition et de relation modérée et saine, et pour édifier la société sur une base sûre, conforme à la nature et à l'histoire.

C'est pourquoi nous ne pensons nullement à nous justifier à ce sujet. Nous pouvons au contraire nous glorifier avec un sentiment de légitime satisfaction, que partout où règne l'esprit du christianisme et de l'Eglise, la possession foncière et le travail qui se rapporte direc-

tement à elle, sont considérés comme le point de départ des relations sociales, et comme la base de l'ordre social tout entier (1). Disons plutôt que, actuellement, aussi bien dans l'intérêt moral que dans l'intérêt social et politique, tout dépend de la résurrection de cette antique manière de voir de la nature saine, de l'histoire et du christianisme.

5.— Maintien de la classe agricole et de la noblesse.

Avant tout, il y va de l'intérêt social. On peut déjà désirer pour la société un certain degré de mouvement et d'animation, afin qu'elle ne se transforme pas en marécage comme un étang stagnant. Il faut cependant éviter les excès. Les proportions du renouvellement et du changement seraient par trop considérables si on agissait de telle sorte dans cet étang, que tous les poissons se mangent entre eux, ou si on le faisait traverser par un courant tellement rapide, qu'aucun poisson ne puisse y rester, et qu'aucun alvin ne puisse y prospérer. Or tel est l'état de la société depuis qu'on a supprimé l'antique conception qu'on avait d'elle. Le mouvement et le renouvellement ne peuvent jamais être trop grands, c'est vrai, mais à condition cependant que la force de persévérance, qui en forme la base fondamentale, soit plus grande encore. Au moment où le développement et le progrès l'emportent sur la résistance de la retenue et de la stabilité, l'équilibre est déjà rompu, l'épuisement commence, et la chute définitive est inévitable. C'est pourquoi la prudence économique et sociale la plus élémentaire aurait dû inspirer de fortifier les anciens éléments de stabilité, au même degré que les éléments modernes du soi-disant progrès ont gagné de l'influence. Mais au lieu de cela, on a favorisé ceux-ci à l'excès ; chaque fois qu'on a voulu agrandir l'édifice, on a détaché un morceau de la base. Mais plus on a pratiqué pendant longtemps et inconsidérément ce pro-

(1) August., *Genes. ad lit.*, 8. 8, 15 ; 9, 18. Ambros., *Off* 3,., 6, 40. — Thomas, *Reg. princ.*, 2, 3. Contzen, *Polit.*, 8, 11. Cf. Aristot., *Oeconom.*, 1, 2, 2, 3 ; *Polit.*, 6, 2 (4). Thomas, *Polit.*, 6, l. 5, c.

cédé incompréhensible, plus est pressante l'obligation de tourner toute l'attention vers la base. La véritable base de l'ordre social et l'élément conservateur proprement dit est la classe formée par la propriété foncière, assurée, stable, et par le travail qui lui est joint (1). Une noblesse et une classe agricole fortement unies, voilà les colonnes de la société. L'intelligence, le sentiment, on pourrait dire l'instinct de tout ce qui concerne la société est tellement naturel et propre à ces deux classes, qu'elles considèrent toujours les questions politiques au point de vue social. Ceux au contraire qui ne sont pas établis solidement sur leur propre terrain, et qui ne s'y sentent pas chez eux, abordent une question purement sociale comme une question politique.

Une propriété foncière sûre est de plus un point d'appui solide pour le travail libre. Le travail ne peut s'abaisser à devenir l'esclave du capital, tant qu'il repose sur un terrain qui lui est propre. C'en est fait de la domination du capital, dès que les ouvriers ne sont plus de simples ouvriers à la journée et des ouvriers à leurs pièces, dépendant de son bon plaisir, mais qu'il leur est permis de pouvoir traiter comme des gens libres, au lieu d'être à chaque instant à la merci d'offres dérisoires. Ceci devrait déjà indiquer aux socialistes la voie qu'ils prennent avec leurs désirs de se livrer à l'état futur, au capital géant, l'état de l'avenir sans conserver de bases personnelles sous leurs pieds.

En troisième lieu, la sécurité de la propriété foncière est la condition première, indispensable, pour que les classes soient bien organisées, sans quoi, comme nous l'avons déjà fait ressortir bien des fois, un achèvement prospère de l'édifice social n'est pas possible. Les législateurs et les écrivains politiques les plus anciens considéraient déjà la juste répartition de la propriété fon-

(1) Cf. l'adresse souverainement digne d'être prise en considération de 4000 émigrés à Louis XVI, décembre 1791 (Weiss, *Weltgeschichte*, VII, 553 sq.).

cière et la conservation des différentes classes de propriétaires fonciers, dans une situation sûre et dans une stabilité indépendante, comme la question fondamentale de la vie civile, et distribuaient les droits politiques d'après cela. Ils regardaient l'accumulation excessive comme aussi dangereuse que le démembrement complet. Lorsqu'on commença à ne plus admettre ce principe, ou du moins à n'y plus attacher d'importance, les cités grecques et l'état romain périclitèrent promptement (1). Il en fut ainsi au moyen-âge, où l'on appliquait le droit saxon, et sans doute aussi dans les temps les plus reculés dans l'Allemagne du sud-ouest, à l'exception des cercles de Franconie (2), quoique nous ne puissions mettre sous les yeux de décisions de cette jurisprudence, jusqu'à l'époque où la dissolution de l'ancienne organisation rendit nécessaires des prescriptions expresses. Le maintien ou plutôt le renouvellement de cette institution qui remonte aux premiers âges du peuple allemand, avec le droit d'héritage et d'indivisibilité de la propriété principale, foncière, non pas d'une propriété grevée de charges, mais, comme le dit l'ancien droit, d'une propriété véritable, libre, est donc absolument nécessaire si l'on veut conserver ou rétablir la moelle de la société. Une agriculture intacte, non grevée est le seul renfort contre l'accaparement malsain de la propriété foncière, et surtout contre la nationalisation sociale du sol. L'interdiction, l'indivisibilité, les limites apportées à la possibilité d'aliénation et la réglementation solide de la succession dans les biens des paysans, sont aussi une digue contre la spéculation et l'accaparement de biens qui ne ruinent pas moins la société que les scandales de la bourse, démembrant toute possession solide, et faisant d'hommes sans aveu les maîtres de toutes les

(1) Aristot., *Polit.*, 2, 2 (5), 1 sq.
(2) Gengler, *Deutsches Privatrecht* (4), 685. Schrœder, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 743. Roscher, *Volkswirthschaft* (2), II, 314, 317, 328, 330. Schœnberg, *Handb. der polit. Oekon.* (3), II, 190 sq. Rentsch, *Handwœrterb. der Volkswirthschaftslehre*, 415.

affaires et de tous les marchés, jusqu'aux moyens d'existence les plus ordinaires. D'un autre côté il doit y avoir une grande propriété foncière solidement fermée mais non excessive, pour que le sol ne soit pas trop démembré, et qu'ainsi la situation des petits propriétaires ne soit pas de nouveau mise en danger.

Avec la grande possession et la succession bien comprises, la noblesse est une digue importante contre toutes les tentatives de dissolution de la société, et il ne faut pas s'étonner, — au contraire, c'est un témoignage en sa faveur, — si en tout temps les premières et les plus grandes tempêtes se déchaînent contre elle (1). La noblesse comme centre et la classe agricole groupée autour d'elle, sont et resteront sans contredit l'avant-mur et la base de l'édifice de la société (2). Dans la noblesse, nous reconnaissons le rempart de la solidité de la famille, car la plupart du temps c'est à cause de la famille qu'elle s'assujettit à la possession (3). La classe agricole est par contre le modèle du sacrifice personnel pour la conservation de la tradition et du bien commun, puisqu'elle subordonne la situation de fortune et le mariage, la liberté ou la servitude au maintien des biens que lui ont transmis ses ancêtres. Si le paysan supporte les charges communes, la noblesse égalise cela lorsque de grands et extraordinaires besoins de la société se font sentir. Si le paysan accomplit le travail dont vit la société, la société lui fournit les moyens par lesquels le travail se fait, et l'empêche de tomber sous la griffe de l'usure ou de la spéculation. Sous ce rapport une noblesse riche en biens est d'autant plus nécessaire que l'ancien seigneur naturel et irremplaçable du paysan, l'Église, peut moins lui venir en aide contre l'exploitation par le capital. Mais les deux ensemble, noblesse et classe agricole, forment

(1) Cf. Beseler, *System des deutschen Privatrechtes* (1), III, 114.
(2) Gerber, *Deutsches Privatrecht* (15), 131 sq.
(3) Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, V, 463. Cf. Aristot., *Polit.*, 6, 2 (4), 1 sq.

le lien solide qui unit l'état et la société, et qui pourtant les tient à distance l'un de l'autre, comme des domaines séparés. Ils sont, en un mot, les piliers fondamentaux de l'ordre social comme le sol est la base de tout édifice, et ils le sont parce qu'ils sont étroitement liés à la propriété foncière.

En raisonnant ainsi, nous n'abaissons pas les autres classes. Nous les reconnaissons comme étant aussi utiles que nécessaires à la société ; mais nous ne nions pas, qu'à ce moment où les choses, détachées de toute base solide et séparées entre elles, flottent à la surface comme des myriades de petites îles dans l'océan, elles préparent de grands obstacles, sinon des dangers sérieux au vaisseau social. Le travail sans base propre est une situation très incertaine qui ne rend jamais la vie gaie. Mais le simple bien meuble ne donne également jamais non plus de point d'appui sûr. On peut s'y rouler comme Caligula, et de fait la société tout entière y roule et y chancelle comme ce prince ivre ; mais on ne peut s'y maintenir, et encore moins y bâtir un grand édifice social.

6. — Situation plus sûre pour les différentes possessions.

Autrefois aussi la classe ouvrière reposait sur la petite propriété ; mais cette propriété était solide. Il fallait d'abord que quelqu'un devint citoyen de la commune, puis il devait avoir sa demeure et ses outils à lui ; et c'est alors seulement qu'il pouvait commencer une entreprise. Régulièrement même, dans les grandes villes, les citoyens avaient leur propriété foncière. Et quand même au début, quelqu'un avait besoin d'un capital étranger, il lui fallait donner une caution avec sa possession personnelle. Quand une fois ses outils n'étaient plus sa propriété, il n'avait plus le droit de continuer son entreprise en son nom. Bref, le métier non plus n'était pas un droit que quelqu'un pouvait exercer simplement pour sa propre personne et aux risques et périls de la totalité. C'était, comme on l'appelait, un droit réel reposant sur la possession, et transmis par héritage ou

acquis. Ainsi l'artisan et la société se trouvaient en sécurité (1). Dans ce temps là, on pouvait bien dire : « Un métier est un comté (2) », et « le métier est un trésor ; seulement pour le trouver, il faut fouiller le sol (3) ».

Aujourd'hui chacun croit en se levant ou en se promenant dans ses habits des dimanches, n'avoir qu'à ramasser le bonheur et à le mettre dans sa poche, comme on rapporte des cailloux dans ses souliers au retour d'une promenade. Personne ne veut plus croire qu'il faut d'abord avoir un propre *chez-soi*, où l'on puisse retrousser ses manches sans crainte, pour pêcher le bonheur. Autrefois on n'avait pas qu'à ramasser le trésor, mais il fallait creuser et fouiller pour arriver jusqu'à lui. Toute la différence est que maintenant on croit trop facilement pouvoir faire sortir l'or du sol, sans outils et sans moyens auxiliaires, avec quelques paroles de progrès et avec la seule puissance du capital, comme avec une baguette magique, tandis que dans ce temps là, personne ne pensait à se mettre à creuser, qui n'était pas formé à cet ouvrage et suffisamment bien équipé. Les hommes de cette époque se moquaient du qu'en dira-t-on ; et s'ils ne trouvaient pas beaucoup d'or, la qualité remplaçait du moins la quantité.

7.— Situation plus sûre pour les valeurs. Crédit et possession.

C'est une nouvelle raison qui milite en faveur de l'ancienne conception si souvent méconnue. Avec les institutions actuelles, qui peut nous garantir que ces sommes colossales qui se négocient aujourd'hui à la Bourse, sommes auxquelles, quand même elles n'existent pas, sont attachés, comme les nids d'hirondelles aux toits, toute la propriété foncière, toutes les relations et des millions d'existences, qui, répétons-nous, peut nous garantir que ces sommes de chiffres ne se dissiperont pas demain matin, sans laisser de traces, avec les nua-

(1) Rossbach, *Geschichte der polit. Oekonomie* (Vom Geist der Geschichte), I, 167.

(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 502 (9, 116). Cf. Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 354, n° 683.

(3) Graf und Dietherr, *loc. cit.*, 503 (9, 120).

ges qui composent toute leur réalité? Sans doute nous ne comptons plus qu'avec des milliards ; mais qui peut dire combien parmi ceux-ci, il y en a qui reposent sur une simple imagination? Les millions n'ont jamais existé, les millions ont depuis longtemps disparu, et des milliards figurent comme dépensés sur nos budgets, longtemps avant qu'on ne les ait touchés, même avant qu'ils soient produits, — on appelle cela *crédit*, — et il n'en existe qu'une minime partie en réalité. Nous vivons de chiffres qui n'existent que dans notre confiance aveugle, et de chiffres encore plus grands avec lesquels nous comptons seulement, persuadés que nos descendants sauront bien les trouver pour nous. En voilà une économie de crédit !...

Il en était jadis autrement, avant que les cataractes de l'enfer ne s'ouvrissent dans cette funeste nuit du 4 août 1789, et n'envoyassent à la surface de la terre ces flots qui ont emporté la société naturelle, historique et chrétienne presque tout entière.

Les sommes sur lesquelles reposaient autrefois les relations sociales étaient moindres que celles que nous nous imaginons aujourd'hui, mais malgré cela, elles étaient beaucoup plus grandes que nous ne sommes disposés à en convenir. Nos ancêtres non plus ne connaissaient pas l'art de vivre avec rien, et ils n'avaient pas inventé l'art de faire des affaires et du commerce sans capital. D'ailleurs, comme ils ne connaissaient pas le secret d'inventer des valeurs artificielles, ni de les faire circuler à la place de valeurs réelles, il leur fallut penser à créer des moyens d'acquisition suffisants et fructueux, dans une proportion plus grande que nous croyons en avoir besoin, avec la multiplicité des moyens de compensation équivoque que nous possédons. Et ils les ont créés aussi ; et la nature des choses fait que ce n'était point des valeurs imaginaires, mais des valeurs véritables, qui n'existaient pas comme nos valeurs en papier, seulement pour le moment, ou même pour les

futures périodes glaciaires, mais des valeurs qui formaient la base durable, uniforme de la possession et de l'acquisition dans tous les temps. Ceci découlait de la nature du système qui considérait la propriété foncière comme le point de départ de toute activité d'acquisition, comme la base fondamentale de toutes les valeurs réelles, et la banque dans laquelle on pouvait placer le plus sûrement tout ce qu'on avait acquis. C'est certes une bizarre sagesse d'économie politique que celle qui juge ce système avec dédain. Quelle société est plus prospère, de la société qui compte avec des valeurs nominales considérables, ou de celle qui négocie avec de plus petites valeurs réelles? de celle dans laquelle, au bout d'une heure, la prétendue possession de milliards peut varier de milliards, ou de celle qui ne professe que des millions, mais qui est certaine que seuls des événements tout à fait extraordinaires peuvent lui faire perdre ces millions?

L'admirateur le plus enthousiaste de la liberté d'établissement secouera aussi la tête, en voyant quelle dissimulation et quel bouleversement règnent dans notre classe bourgeoise des villes. Si on examine les registres d'affaires et les rôles d'habitations, on est effrayé de ne trouver, après vingt-cinq ans, presque plus de maisons, plus de familles, plus d'affaires et même plus de noms, tant le changement de la vie commerciale est prompt et complet dans ces sphères. Nous voulons simplement poser cette question : Est-ce là une bonne chose? Mais si nous remarquons la même disparition dans toutes les situations, même dans celles qui ont trait à la terre et à la possession foncière, alors, nous ne pouvons pas assez nous effrayer des dangers économiques dans lesquels nous nous trouvons.

Sans doute, il y a des économistes politiques qui disent, en face de ces désordres : Peu importe entre quelles mains le sol se trouve. Peu importe que nous ayons des cultivateurs propriétaires ou fermiers. Le sol ap-

partiendra toujours à quelqu'un ; et il y aura toujours des gens pour le cultiver. Ce raisonnement est faux. Les hommes qui parlent ainsi dénotent une telle ignorance de l'histoire et de l'état des choses, qu'ils ne peuvent prétendre pouvoir se faire écouter. Montesquieu fait déjà la remarque que le rapport du sol ne s'évalue pas d'après sa fertilité, mais d'après la liberté de ceux qui le cultivent (1). Qui est-ce qui ne sait ce que devient le sol quand il prend le caractère d'un bien meuble, change de maître à chaque instant, et quand une fois il n'est plus cultivé par le maître, mais par des gens qui non seulement n'en tirent pas profit, mais qui sont certains d'avance qu'eux ou leurs enfants ne le conserveront pas (2) ? N'avons-nous pas dans l'histoire assez d'exemples, et dans le présent assez de faits qui nous montrent que, en pareilles circonstances, le sol ne rapportera bientôt plus rien, et prendra le caractère d'une terre inculte, abandonnée et sans maître ?

En face de semblables situations, les plus funestes qui soient au point de vue économique, se dresse la sagesse de l'ancien système tant méconnu, qui faisait de l'attachement à la possession fondamentale de la société, et de la propriété réelle le point de départ et la fin du travail. A lui se joignait l'esprit de persévérance désormais perdu, et qui nous frappe tant aux époques passées. Sans doute nous agissons quelquefois comme si nous ne pouvions pas assez remercier Dieu d'en être délivrés ; mais nous ne parlons pas sérieusement, Dieu le sait, et nous le savons aussi. Quand une famille sait qu'elle possède depuis des siècles une propriété foncière ou un commerce quelconque, comme cela doit réagir sur ses mœurs et sur son activité ! Serait-il par hasard indifférent pour la société que quelqu'un achetât aujourd'hui une propriété pour s'en défaire demain, avec quelques liards de bénéfice, ou, qu'à cause de sa famille, quel-

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, XVIII, 3.
(2) Vogelsang, *Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung*, 11 sq.

qu'un ait intérêt à la conserver et à l'améliorer ? Quel bonheur pour la société, si tous les esprits pensaient comme ce jeune homme qui, en entreprenant son commerce, commence par écrire dans le livre de famille : Tous mes ancêtres ont travaillé à acquérir ce que je possède. Dans quelle mesure ? Je ne le sais ; moi du moins je ne veux pas détruire leur œuvre (1).

8. — Salut de la situation politique en l'harmonisant avec l'organisation naturelle de la société.

Une sagesse politique plus profonde aurait donc pu défendre au monde de s'empresser d'adopter ce système, Qui peut avoir plus d'intérêt au salut de l'état, de celui qui n'a aucune racine à son sol, ou de ces classes qui ont grandi sur leur terre natale (2) ? Le blâme qu'on peut adresser à ces dernières, si toutefois c'en est un, c'est de penser toujours aux intérêts sociaux avant de penser aux intérêts privés. Nous ne le nions pas, nous demandons précisément qu'on leur témoigne plus d'égards en politique, car une politique saine ne peut exister que si elle a de grands égards pour les bases naturelles de l'état. Or celles-ci sont formées par ces classes, et ces intérêts qui ne font qu'un avec le sol natal.

Sous ce rapport, l'ancien esprit allemand était vraiment naturel. La participation à la propriété foncière, sous une forme quelconque, fut longtemps, pour nos ancêtres, la première de toutes les conditions, quand quelqu'un parmi eux voulait jouer un rôle public. Plus tard, le travail conquit aussi sa place dans la politique ; mais il a péri presque aussitôt avec la fleur de la politique des villes, lorsqu'une fois on a négligé d'admettre dans le gouvernement ceux qui étaient liés à la chose publique par la propriété ou le travail qui reposait sur celle-ci. Les choses sont allées si loin, que bientôt la politique est devenue internationale, cosmopolitisme sans patrie, et que le meilleur politique fut celui qui,

(1) Ribbe, *Le livre de famille*, 180 sq.

(2) V. une foule d'exemples magnifiques tirés de l'histoire française, dans Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, 112 sq., 157 sq.

semblable à Neptune, pouvait soulever avec un long trident les mers profondes, ruiner les continents les plus solides, et lancer le harpon dans les brouillards hyperboréens. Les politiciens de cette école ne s'occupent naturellement jamais de ce que porte et supporte le sol natal. Leurs oracles sont plutôt ces nomades sans patrie, sans terre, qui ne comprennent pas seulement ce que signifie le mot de misère, et dont le seul principe est : *ubi bene ibi patria* ; je chante les louanges de celui dont je mange le pain.

Il faut que la politique soit dans un mauvais état, pour en arriver à ce point, que les plus mauvais politiques sont les meilleurs patriotes. Mais il est facile de comprendre pourquoi on en est venu là. Si la politique d'état se considère comme d'autant plus admirable qu'elle surpasse davantage la politique sociale ; et si la politique sociale abandonne le terrain solide que la raison, la nature et l'histoire lui tracent, il n'en peut être autrement. C'est pourquoi tant que la seule vraie base de toute vie publique, la propriété foncière, ne sera pas rétablie dans son honneur, et ne sera pas réintégrée par la loi dans ses droits naturels, que personne n'attaque sans détriment pour l'état et pour la société, la politique extérieure sera toujours l'ennemie née de la politique du pays natal, et le manque de patrie la première condition de la grandeur politique.

Si donc, toute politique ne doit pas disparaître uniquement dans la tentative faite pour affaiblir les autres états, et pour jouer le premier rôle dans ce concert quelque peu bizarre des puissances, il faut d'abord que le sol et les murs soient en harmonie, c'est-à-dire que toute la construction et l'activité doivent être ordonnées selon la base naturelle d'une vie sociale saine. Si une fois l'on commence, on verra bientôt où sont les véritables soutiens de l'état et où sont ses amis les plus dangereux. Alors s'étalera dans tout son danger pour lui, le hideux préjugé qu'il peut y avoir une politique saine et solide

en dehors des sphères du patriotisme traditionnel antique. Or celles-ci sont formées par ces classes qui, d'après leur situation sociale, représentent la constance de la tradition et de la fidélité historique. Elles sont aussi la digue naturelle contre le despotisme sous toutes ses formes, le despotisme du pouvoir, le despotisme des réformes, le despotisme de l'opinion publique, et le rempart le plus sûr contre cette concentration malsaine de la fortune, de la population, de l'administration, et du pouvoir public, concentration qui, au point de vue social, comme au point de vue politique, doit être mise au nombre des plus grands dangers que peut courir le salut commun.

9. — Salut de la morale publique en l'harmonisant avec l'organisation naturelle de la société.

Aussi disons-nous sans crainte : les choses doivent être transformées de telle façon que le centre de gravité de toute notre vie publique passe des cabinets dans la nature, et des bureaux des changeurs et des officiers d'administration dans les sphères où se trouvent les vraies relations de la vie. Il faut que les gens de la campagne soient à leur aise, sans cela jamais nous ne serons bien et au naturel, ni dans notre pays, ni en aucun lieu de la terre.

Mais nous ne disons pas seulement ceci relativement à la situation sociale proprement dite dont il a été question jusqu'à présent, nous le disons tout particulièrement pour ce qui concerne la morale publique. On peut discuter les avantages et les inconvénients de la propriété foncière, au point de vue de l'économie politique, mais j'espère qu'au point de vue moral, personne ne doutera du système qu'il faut préférer (1). Il n'est pas nécessaire de faire de longues recherches pour savoir à quelle époque Israël était à son aise ; si c'est depuis qu'il parcourt terres et mers, engloutit les maisons des veuves et ne jure que par l'or (2), ou si c'était dans ce temps

(1) Voir un beau chapitre sur ce sujet dans Stuart Mill, *Principles of political economy*, 2, 7 (London, 1869, 171-182). Voir aussi Carey, *Lehrbuch der Volkswirthschaft* (2), 38, 3, p. 525 sq.

(2) Matth., XXIII, 15, 16. — Luc., XX, 47.

où il ne voyait pas de plus bel idéal pour chacun, que de s'asseoir à l'ombre de sa treille et de son figuier, et et d'y inviter son voisin (1).

Dans l'histoire de la morale chez nos peuples, la situation ne s'est pas améliorée depuis qu'on a détaché du sol les classes, les familles et les individus, et qu'ils sont poursuivis à travers le monde par l'éternel juif-errant sans patrie et sans but. Depuis ce moment, tout amour du travail actif a disparu, cet amour qui, lorsqu'il se sent sur son propre terrain, transforme le sable en or et le rocher en un terrain fertile. La tempérance, l'économie, la prévoyance et la domination de soi, vertus qui viennent naturellement dès que chacun s'établit dans sa propriété propre, ont disparu. On ne comprend plus combien la satisfaction, l'indépendance, la morale de l'individu agissent sur la morale publique, et par le fait même sur le salut public. Depuis Ricardo, on demande si les stricts moyens de subsistance accordés à l'ouvrier, et sur lesquels on règle son salaire, comprennent nécessairement aussi, outre la nourriture et le vêtement, la propagation de la classe ouvrière, question si grossière et si indigne de l'homme, que nous ne trouvons pas d'expression pour rendre le dégoût qu'elle nous inspire. La société ne serait pas capable de poser une question si choquante, et de douter qu'il soit bon ou désirable que celui qui fait le travail de la société vive aussi dans la société, si elle possédait seulement une étincelle de sentiment chrétien et humain. Non ! il n'est pas bon que dans le travail de la vie l'homme soit seul (2). Lorsque Dieu plaça le premier homme dans le Paradis pour le travailler, il lui donna un aide (3). Les meilleures époques ont toujours agi d'après cela. Leur souci était de procurer avant tout à l'ouvrier autant de terrain solide et assuré qu'il lui en fallait pour y établir sa

(1) III, Reg., IV, 25. — IV, Reg., XVIII, 31. — Ezech., XXXIV, 25. — Mich., IV, 4. — Zach., III, 10. — Macch., XIV, 8, 12.
(2) Gen., II, 18. — (3) Gen., II, 18-20.

maison et sa famille. Ils croyaient à la parole de l'Ecriture, « qu'il vaut mieux être deux ensemble que d'être seul, car ils tirent avantage de leur société (1) ». Et l'expérience le confirme. On a vu des milliers de fois un jeune homme léger transformé, devenu sobre, économe, prévoyant, infatigable au travail, aussitôt qu'il avait fondé une famille, qu'il n'était pas livré à toute espèce d'incertitude, et que le sentiment de la responsabilité et de la communauté s'était emparé de lui. La société en tire assurément un très grand avantage. Un ouvrier qui est sans cesse suspendu en l'air, se considère comme banni de la société, sinon comme ennemi. Celui qui possède un petit morceau de terre et a souci d'une famille digne de ce nom, a au contraire l'esprit de communauté aussi développé que l'instinct de la conservation. Il fera tous les sacrifices pour la conservation de l'ensemble, comme s'il agissait pour lui-même. C'est par la petite propriété sûre, et par la famille que les hommes s'attachent le plus à la grande société. L'exigence que nous avons reconnue être la condition fondamentale des situations sociales saines, pour que chacun considère ce qui lui appartient comme un fief de la société, et accomplisse son travail à l'avantage du tout, aucune classe ne la comprendra aussi facilement, ne la pratiquera avec autant de joie, comme quelque chose de complètement naturel, que la classe des petits propriétaires.

De là provient aussi qu'avec ce système, la morale publique possède une puissance si forte. C'est à peine si nous savons encore ce qu'elle est depuis que le nouveau système du libre exercice, de l'inconstance, de l'insécurité dirige tout. Or, elle est un des plus grands bienfaits, et une des dotations les plus nécessaires qui puissent échoir à la société. Elle peut se corrompre dans le meilleur ordre de choses ; mais elle se corrompra certainement si l'ordre de la situation publique est

(1) Eccl., IV, 9 sq.

dissous. Ceci nous indique la différence entre les temps anciens et les temps modernes. Nous n'avons plus de morale publique, plus de caractère social. C'est une des plus grandes plaies morales du temps. L'époque elle-même, la société sont plus mauvaises, plus immorales, plus dépourvues de caractère que les individus (1). La totalité pèse avec ses mœurs sur la morale de ses membres, et en corrompt le plus grand nombre. La plupart seraient contents de pouvoir vivre libres selon leur conscience ; mais ils succombent à la puissance corruptrice de la morale publique, car le pouvoir de lui tenir tête, sans que le caractère en souffre, est seulement donné à un petit nombre favorisé de Dieu.

Sous ce rapport, nos aïeux étaient dans une situation meilleure. Il n'y a pas eu que des saints dans ces temps parfois trop vantés ; mais les temps comme tels étaient pourtant meilleurs que les nôtres, et de beaucoup. La cause en était à la puissance sévère qu'exerçaient les mœurs sociales (2). Beaucoup d'individus étaient personnellement dans une situation pire que leurs descendants actuels sans vigueur et sans force pour se livrer à leurs convoitises mauvaises. Mais paraissaient-ils en public ? Ils étaient excommuniés par la morale et la coutume. S'ils cherchaient à passer outre, ils pouvaient s'attendre à être repoussés de leur corporation ou de leur classe, et ils étaient là privés de droits, bannis, considérés comme des sorciers, et rejetés de la société. Ainsi le voulait le caractère public de cette dernière. Quiconque ne voulait pas perdre ses honneurs et ses avantages devait le respecter. Naturellement ceci devait réagir d'une manière bienfaisante sur le caractère personnel. Aujourd'hui c'est juste le contraire. Des gens qui personnellement ne sont ni méchants, ni hostiles à la religion dans une sphère plus restreinte, étalent, dès qu'ils sont en public, une absence de princi-

(1) V. vol. VII, conf. IX, 3 ; vol. VIII, conf. XXV, 4.
(2) Cf. Le Play, *La réforme sociale* (5), III, 6 sq.

pes et une faiblesse de caractère qui souvent les vexent eux-mêmes. C'est évidemment parce que nous ne sommes pas protégés par des institutions solides, par la tradition et l'estime publique contre les influences séductrices du monde. Or, quand une fois l'homme sait qu'il est trahi, il se livre plus volontiers lui-même.

Personne ne doutera que cette situation ne soit un grand mal. Il ne faut pas en chercher le dernier motif ailleurs que dans la destruction de l'ancien ordre social. En rendant tout libre et sans consistance : travail, population et même sol, on a aussi fait disparaître toute tradition, toute discipline et toute morale. Qu'on ait des doutes sur la dépendance intime de toutes ces choses entre elles, c'est difficile à croire, à moins d'avoir quelque intérêt secret à ne pas vouloir le comprendre, ou du moins à ne pas vouloir l'avouer. La vie avec sa morale repose sur la situation extérieure de l'homme. Selon que celle-ci est sûre, estimée, honorée, le même homme est tout autre. C'est pourquoi les anciens disaient : La morale de la condition en fait l'honneur. Or, la condition repose sur la stabilité, la stabilité sur la fixité à l'endroit qu'on occupe, et la fixité repose sur l'attachement au sol. Fixité et caractère, possession sûre et esprit conservateur, attachement au sol et au pays natal, persistance dans la tradition, sont une seule et même chose. C'est pourquoi encore une fois : Morale de la condition, honneur de la condition. Mais pour tout dire, nous ajouterons : Morale de la condition morale de l'homme, morale de la condition morale du pays. Oui, et il y a même encore davantage. Celui à qui Dieu ouvre le cœur, nous comprendra si nous disons : Morale de l'homme morale de l'état, honneur du pays.

10.— Organisation des différentes classes.

Nous nous sommes si longtemps arrêtés à la terre en expliquant la signification de propriété foncière, qu'il pourrait sembler que nous attribuons trop peu de valeur aux autres activités sociales. Mais il n'en est pas ainsi. Par là même qu'en vertu de la nécessité, nous donnons

une attention particulière à cette base de la société, malheureusement si méconnue et si peu estimée, nous n'enlevons rien aux autres classes de ce qui leur est dû. On peut relever quelqu'un qui est tombé à terre, sans qu'on ait besoin pour cela de renverser ceux qui sont debout.

Rendre justice à un opprimé ne signifie pas faire tort aux autres; mais ceux-ci agiraient mal, s'ils ne le laissaient pas jouir de son droit, ou s'ils considéraient comme un tort fait à eux-mêmes le droit qu'on lui rend. Si donc, même le père du système industriel ne peut rien objecter à notre doctrine, sinon qu'elle considère toutes les diverses catégories de travail, à l'exception de l'agriculture, comme absolument infructueuses (1), c'est déjà un signe qu'il n'y a aucune objection sérieuse à faire contre elle. Jamais certainement personne parmi ceux qui ont défendu l'honneur et la sécurité de la possession foncière, et non seulement l'agriculture, mais la possession foncière en général, n'a prétendu cela. Ce que nous voulons, c'est que l'on comprenne comment le travail qui vise à rendre la terre fructueuse et à lui ravir ses trésors, — que ce soit des minéraux, des végétaux, ou des animaux, qu'ils soient sur la terre ou dans la terre, dans l'air ou dans l'eau, — reste en tout temps le point de départ de la formation de valeur et de la transaction de toutes les valeurs, non seulement au début de la société, mais dans la vie de relations la plus développée.

Le travail premier et indispensable est toujours de s'emparer des dons que la nature ne nous donne jamais pour rien, mais seulement à la sueur de notre front. Le second est le travail et la transformation des matières extraites, par conséquent ce qu'on entend la plupart du temps, dans le sens plus strict du mot, dans le sens ordinaire, sous le nom d'industrie. Enfin en troi-

(1) Ad. Smith, *Wealth of nations*, 4, 9 (Rogers, 1869, II, 259).

sième lieu vient le commerce (1), par lequel nous comblons nos besoins extraordinaires, et nous employons notre superflu pour notre utilité, pour le soutien d'autrui, et par lequel nous favorisons notre commodité au delà du besoin proprement dit. Tous les autres travaux plus ou moins intellectuels sont considérés, au point de vue économique, comme des travaux plus ou moins accessoires, ainsi que nous l'avons déjà vu autrefois. Il est donc inutile de faire constater qu'avec cette division, on n'enlève ni honneur ni dignité, à aucune espèce de travail. Il y a longtemps que nous avons dit notre sentiment à ce sujet. Il est superflu de répéter encore une fois qu'il n'y a pas de prééminence d'honneur parmi les classes. Mais cela n'empêche pas que nous mettions certains travaux avant d'autres. Nous ne les jugeons pas ici d'après leur honneur, mais d'après leur nécessité, d'après le développement historique et les besoins de la société.

11. — Souci qu'on doit avoir pour la propriété foncière.

Si nous jetons un coup d'œil sur tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, sur l'origine naturelle et historique et sur le développement de la société, il est facile de résumer les points sur lesquels nous devons concentrer nos exigences pour le rétablissement de la société. En indiquant comme l'une des tâches les plus pressantes pour notre époque le devoir de rétablir la société, nous avons exprimé une quadruple exigence. Deux se rapportent à la possession, deux au travail.

En premier lieu, la forme primitive de toute possession est la propriété foncière dans le sens le plus étendu du mot. Toute propriété mobilière en est seulement le

(1) Il est, dit l'ancien droit allemand : Droit du citoyen d'abord, droit du marchand ensuite (Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtsspri-chw.*, 502 (9, 110). Il n'y a pas de doute qu'il faille prendre aussi en ce sens beaucoup d'expressions d'écrivains ecclésiastiques, quoiqu'ils aient été souvent influencés par la considération des dangers moraux du commerce et des affaires d'argent. Cf. August., *In ps.* 70, 1, 17. Basil., *Reg. fus.*, 38. Thomas., *Reg. princ.*, 2, 3. Antonin., 2, t. 1, c. 16 ; 3, t. 8, Humbert., *Erudit. prædic.*, 2, 2, 91, 92. Peraldus, *Summa virtut. et vit.*, Venet., 1571, II, 150 sq.

fruit et repose sur elle tant qu'elle est propriété solide, vraie et légitime. Mais la propriété immobilière doit absolument être traitée autrement que la propriété mobilière. On ne doit pas traiter l'arbre comme son fruit, ni le blé comme le champ qui le porte. La qualité essentielle de la possession immobilière est la stabilité, la fixité. La propriété mobilière est donnée précisément pour égaliser les désavantages et les obstacles qui s'y rattachent, mais non pour entraîner avec elle le bien immobilier lui-même. C'est pourquoi la législation doit, avant tout, créer à nouveau pour la propriété foncière, une base naturelle et sûre, comme point de départ de toute acquisition. Elle peut et doit faire cela d'une double manière. Elle doit décharger le sol des fardeaux qui pèsent sur lui d'une manière si exclusive et qui l'accablent. Enlever les charges qui pèsent sur le sol est désormais le premier cri de guerre, le signe distinctif de tous ceux qui prennent à cœur la restauration de la société.

D'un autre côté, la législation doit prendre soin, en limitant la divisibilité et l'aliénation du sol, que celui-ci ne tombe pas au pouvoir arbitraire de ceux qui ne sont jamais ses maîtres absolus, mais seulement ses administrateurs et ses usufruitiers. La terre n'est pas donnée à l'homme pour qu'il la démorcelle et en fasse ce que bon lui semble ; mais elle lui est donnée pour qu'il la cultive et la rende fertile au profit de la totalité. C'est pourquoi avec l'appel au dégrèvement de la propriété foncière, il faut répéter à satiété cet autre mot d'ordre : Fixité de la propriété foncière. En disant cela, nous ne parlons pas d'une forme de société telle qu'elle a existé chez les Carolingiens. Une certaine mobilisation de la propriété foncière, moindre dans certains pays, plus grande dans d'autres, surtout là où la culture de la vigne et l'exploitation maraîchère ou horticole rendent le morcellement du sol plus avantageux, a aussi existé en droit au moyen-âge. Il est donc inutile de penser à une immobilité com-

plète de la possession ; mais une limitation plus sévère du droit de disposer de la propriété foncière est indispensable, si elle doit tourner à une amélioration morale, économique et politique.

12. — Soins qu'on doit prendre pour assurer la petite propriété.

En second lieu, la situation doit être réglée de la sorte que les individus reçoivent de nouveau un terrain solide sous leurs pieds. Nous avons vu combien il importe pour la liberté du travail, et pour la conservation de la société comme société réelle, d'offrir autant que possible, à ceux qui font le travail, une part sûre en terrain, ou en une autre forme quelconque de propriété qui puisse remplacer la possession foncière, et qui la rende en quelque sorte indépendante vis-à-vis des entrepreneurs et des capitalistes (1). Les choses doivent être rétablies de façon que l'ouvrier ne fasse qu'un avec le sol, cette base de la société, et qu'il ait une propriété personnelle sûre et suffisante pour s'intéresser au maintien de l'ordre ; sans cela, il n'y a pas de sécurité à attendre, ni pour la société, ni pour les institutions politiques.

Donc tous nos efforts doivent tendre à ce qu'on procure aux ouvriers, et non seulement aux ouvriers s'occupant d'agriculture, mais davantage encore aux ouvriers proprement dits, dans le sens plus strict et habituel du mot, une possession leur appartenant, immobilière autant que possible, un véritable *chez-soi*. Quiconque est capable d'agir sur l'opinion publique doit viser à ce que les législations perdent enfin cette inclination à la grosse propriété, et favorisent par contre la petite dans la mesure du possible. Que notre désir ne soit pas de voir partout un morcellement du sol à la française, et que nous considérions comme une condition essentielle de prospérité pour la société la propriété foncière en grand, mais dans de justes limites, nous l'avons déjà dit suffisamment. Nous voudrions notamment que tous les bois soient entre les mains de familles ri-

(1) Conf. Thomas, *Reg. princ.*, 2, 3 ; 4, 12.

ches, de grandes communautés, de communes, ou de l'état. Mais dans une agglomération modérée de terrain, il en reste encore assez pour la possession en petit. Et cette possession est aujourd'hui beaucoup plus importante qu'autrefois. Jadis une possession propre n'était pas nécessaire pour une grande partie de la population, parce que l'état du servage garantissait de par la loi un rapport ou un droit d'usufruit dans le bien seigneurial. Mais comme ce secours n'existe plus, il doit être remplacé par la création d'une possession propre.

Petite propriété assurée, possession propre, possession foncière unie au travail, si c'est possible, création de *chez-soi*, comme on dit maintenant, dégrèvement progressif de la propriété foncière, tel est notre cri de guerre dans la lutte pour la restauration de la société. Pour nous, il nous semble tout à fait incompréhensible que l'immense importance de cette question ne saute pas aux yeux. Il nous paraît presque impossible d'en résumer en peu de mots tous les avantages moraux, politiques et sociaux. Mis en face de nos ouvriers salariés qui vivent au jour le jour, comme ils sont dignes d'envie les petits citoyens des villes moyennes allemandes (1), les demi-agriculteurs, les serfs et les vassaux du moyen âge (2), les gens comme les ouvriers des salines de l'évêque de Salzbourg, à Dürrenberg (3), les sujets du couvent de Gebenbach, dans la Forêt-Noire (4), et les petits propriétaires de l'Allemagne du Sud, jusqu'aux temps modernes ! Ils avaient leur petite propriété privée ; et de plus, ils avaient leur part dans la terre communale, ou du moins un droit de participation soit à l'usufruit qu'elle rapportait, soit à la propriété de leurs maîtres. Quand même ceci n'était pas partout aussi étendu que dans le droit des communes en Hesse (5),

(1) Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes* (4), I, 292 sq.
(2) Vol. IX, conf. XXII, 13.
(3) *Christlich — sociale Blaetter.*, 1881, 638 sq.
(4) Hansjakob, *Schneeballen, Neue Folge*, 4.
(5) Duncker, *Das Gesammteigenthum*, 179 sq.

lequel était égal pour les riches et pour les pauvres (1), partout néanmoins s'appliquait ce principe : Le Père céleste nous a donné comme fiefs l'eau et la prairie (2). Et partout on voit ces petites gens profiter de l'eau et de la prairie pour leur avantage, aussi bien que le seigneur. Partout ils avaient droit au bois nécessaire pour se chauffer, au bois de construction, au bois pour faire des haies, des voitures et des charrues (3). C'est ainsi que, malgré de nombreuses charges et de durs travaux, ils reposaient sur un terrain solide, et se sentaient en sécurité et à leur aise.

Quant aux suites qui en résultaient pour leur vie morale tout entière et pour leur conduite sociale, on ne peut les apprécier qu'en comparant la situation des ouvriers modernes avec celle des ouvriers de cette époque. Il y en a encore beaucoup parmi nous qui ont connu, pour les avoir vus, les derniers restes de la demi-bourgeoisie et de la demi-classe agricole de l'Allemagne du Sud. Nous parlons seulement de celles-ci, parce que nous pouvons nous y reporter par expérience personnelle. D'autres auront fait les mêmes observations ailleurs (4). Ces gens étaient, nous pouvons l'affirmer devant Dieu, au service de qui nous les avons vus des années durant, dans leur ménage et dans leur cœur, les gens les plus sobres, les ouvriers les plus laborieux, les chefs de maison les plus modérés, les époux et les éducateurs les plus heureux, les voisins les plus empressés à faire des sacrifices, les sujets les plus fidèles, les chrétiens les plus pieux. Leur petite maison était la pépinière des meilleures recrues pour l'Eglise et pour l'administration. Les apôtres de la révolution pouvaient s'épargner la

(1) Thudichum, *Rechtsgeschichte der Wetterau*, I, 212 sq.

(2) Duncker, *loc. cit.*, 165. — Graf und Dietherr, *Rechtsspr.*, 68 (3, 39).

(3) Maurer, *Geschichte der Frohnhœfe*, III, 29 sq. — Thudichum, *loc. cit.*, I, 66 sq. 218 sq. — Graf und Dietherr, 67 (3, 23 sq). Schrœder, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 206, 412.

(4) Déjà Humbertus a Roman., *Erudit. prædic.*, 2, 1, 78.

peine de prêcher chez eux le bouleversement et la révolte. Que dans une promenade on s'arrêtât un moment devant leur porte, ou qu'on leur apportât un petit secours, quand ils étaient dans le besoin ; — et il fallait voir comme ils se contentaient de peu ! — qu'on les visitât dans la maladie, ou qu'on les préparât à leur dernier voyage, qui souvent aussi était leur premier, on les quittait toujours édifié. Ils étaient un véritable baume pour le cœur du prêtre. Quel crime hélas ! notre législation moderne n'a-t-elle pas commis contre cette population d'élite ! Tant que nous vivrons, nous ne cesserons de nous lamenter sur elle comme Jérémie. Et si on n'écoute pas nos plaintes, nous les répéterons encore au dernier jour, en face de toute la société, devant le tribunal de Dieu. Ces gens en sont dignes. Ils luttent encore de bien des manières avec une admirable fidélité, pour maintenir les anciennes coutumes et l'honneur de leur condition. Mais sans protection aucune, ils tombent l'un après l'autre dans le gouffre béant, écrasés qu'ils sont par le poids de leur situation ; et, qui plus est, opprimés par les lois, ils recrutent le prolétariat et les prisons. Peut-être pourrait-on encore leur venir en aide. Nous avons des princes, des hommes d'état et des législateurs à revendre. N'y en a-t-il donc pas un seul parmi eux qui ait des yeux et du cœur pour ces malheureux ? Jadis le héraut de l'empire s'écriait dans les assemblées : N'y a-t-il pas de Dalberg ici ? Ah ! que ne suis-je ce héraut ! J'emmènerais ces gens avec moi, et j'entrerais sans me faire annoncer là où les princes et les politiciens délibèrent et je ne cesserais de crier : N'y a-t-il pas ici un ami de l'humanité ?

13.—Rétablissement de classes solidement organisées.

C'est à la seule condition que cette exigence soit accomplie que la troisième peut être réalisée, c'est-à-dire celle qui consiste à établir de nouveaux rapports sociaux. Nous n'avons plus de société. La prédominance de l'état en est en partie la cause, mais seulement *en partie*. La société elle-même a une grande part dans

la faute. Elle se dissout d'elle-même, et cela pour trois causes. Il n'y a plus que des individus qui s'associent pour former des sociétés particulières, mais c'est plutôt par égoïsme, non pas à cause du bien commun, et seulement pour la période de temps qui leur plait. Presque tous se défendent contre la pensée d'une association générale de tous ceux qui ont les mêmes intérêts, si grand est l'oubli de la société dans l'opinion publique générale. Mais s'il s'agit seulement que les plus élevés en puissance et en possession reconnaissent sérieusement leurs rapports envers les plus petits et les plus faibles comme des rapports sociaux obligés, il ne faut plus songer au succès.

Trois choses doivent donc entrer en ligne de compte pour rétablir la société dans le sens propre du mot : Tout le monde doit être considéré comme membre de la société ; personne n'est libre d'y entrer à sa guise ou de ne pas y entrer, d'y rester pendant un certain temps et d'en sortir ; pour tous existe toujours le devoir de faire preuve d'être un membre vivant de la société. D'ailleurs on n'empêche personne de chercher son utilité propre ; et la facilité de contracter une association plus étroite est un droit qui est lié d'une manière inséparable à la liberté de l'homme. Mais ce qui n'est pas permis, c'est tout avantage qui serait seulement l'avantage propre, et une association volontaire qui exclurait l'avantage de la grande société. Or, tous ne peuvent pas former ensemble une société unique, illimitée, sans forme ; et la société n'a de vie en grand, de force et de mouvement, que si elle se compose d'un organisme bien ordonné, de membres attachés les uns aux autres, mais indépendants et vigoureux.

C'est ce qui forme la constitution des classes. Tout ceux qui ont un même intérêt et une même tâche sociale appartiennent à une classe, non d'après une puissance arbitraire, mais par la nature des choses, par obligation sociale. Dans l'intérieur de la classe, l'un n'est pas com-

plètement égal à l'autre sous tous les rapports ; mais d'après la nature de l'organisme tous se ressemblent seulement en ceci que chacun a un certain droit que personne ne peut violer. Mais à l'extérieur, chaque classe, comme chaque association, garde son indépendance complète et protège aussi l'indépendance de ses membres contre les empiètements des classes étrangères.

L'exigence que tous, les plus puissants comme les plus faibles, soient sur le même pied au point de vue social, ne peut être réalisée par aucun autre moyen que par une organisation de classes. Or celle-ci n'a pas seulement une importance juridique et économique, elle a aussi une grande importance morale. C'est à juste titre qu'on se plaint maintenant de la dissolution de toute discipline, de la prodigalité, de l'orgueil et de l'effacement de toutes les différences. Mais, à parler franchement, comment pourrait-il en être autrement ? On a dissous toutes les classes. Tout est jeté pêle-mêle comme dans la démolition d'un édifice à travers lequel la tempête mugit sans obstacle. Qui cherchera encore là de la morale, des caractères, des différences ? On est vexé de ce que l'ouvrier tailleur imite le ministre, et que la servante passe avant la comtesse. Pourquoi pas ? S'ils paient, qui peut réclamer ? La différence de la classe, le seul motif qui justifiât autrefois une différence dans les habitudes extérieures, a été détruite par ceux qui font maintenant du zèle assez bizarre à ce sujet. Qui faut-il rendre responsable ? Est-ce la jeune fille niaise ou le jeune homme dont la lèvre commence à se couvrir d'un léger duvet, qui nagent dans le courant général et qui cherchent à émerger autant qu'ils le comprennent et peuvent le faire, ou les vieux maîtres audacieux qui, avec adresse et réflexion, ont rompu les digues et tout inondé ? Reconstruire ces digues est maintenant le devoir le plus pressant. C'est pourquoi notre mot d'ordre ici est : Organisation des classes comme obligation générale, et relations sociales entre

tous, même entre les classes diverses, mais relations sociales dans le sens vrai et littéral du mot.

14.— Limitation des libertés démesurées.

Enfin, au rétablissement de la société appartient la limitation de toutes nos libertés non mûres, nuisibles, et l'élévation de barrières protectrices. Nous ne perdrons pas un mot ici sur les conséquences funestes de cette liberté générale accordée à tous. Nous en avons parlé suffisamment. A quoi servent les classes et l'action d'ensemble de mille ouvriers, vaillants, si cinq gâte-sauce peuvent perdre toute la cuisine ? Ici chacun peut se mettre à l'œuvre, sans avoir dans la main ou sous la main la première condition nécessaire. C'est la société ou plutôt l'honnête ouvrier qui paie les frais. Cependant nous n'en sommes pas encore arrivés où l'on en est aux pays des libertés, aux Etats-Unis, où quelqu'un cherche son bonheur, aujourd'hui comme ramonneur, demain comme ouvrier meunier, dans huit jours comme garçon boucher, et dans un mois comme bijoutier, pour le trouver enfin comme directeur d'un cercle de spirites, ou comme magnétiseur. Mais nous en sommes malheureusement venus à ce point, que bientôt se vérifiera l'ancien proverbe : Douze métiers, treize misères (1).

Ceci n'est plus la liberté, c'est l'abaissement et même la dépréciation du travail. Dans ce cas, le fil de la patience se rompt chez l'homme le plus patient, l'amour du travail quitte le plus laborieux, et l'homme le plus probe se dégoûte de l'honnêteté.

Pourquoi a-t-il donc fait un apprentissage, si le premier gâte-métier venu peut le gêner ? Pourquoi avoir eu tant de peines, de fidélité et d'application à son travail, si le premier venu offre un travail de camelotte pour un prix dérisoire, et lui coupe l'herbe sous le pied ? On dit : Travail solide tiendra toujours le marché s'il

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 503 (9, 136). Cf. Düringsfeld, *Sprichwœrter der german. u. roman. Sprachen*, I, 355, nº 684.

est libre ; mais ce n'est pas exact. Oui, si pour nourrir son homme le travail n'avait pas besoin de la possession ! C'est ainsi que, selon l'expérience, partout où les ouvriers n'agissent pas de concert par des associations, comme puissance fermée, les payeurs, les donneurs de travail et les acheteurs sont encore de beaucoup plus gâte-travail que les frivoles gâte-métier, et les voleurs d'ouvrage sans conscience. Dans la situation où nous sommes, la solidité ne s'estime jamais à sa juste valeur si elle n'est pas protégée par de forts remparts. Chacun la loue ; personne ne la paie. Et si quelque marchand qui habite au delà des mers offre sa camelotte un centime meilleur marché, on va la chercher et on étrangle l'honnête voisin dans son lit. Plutôt dix fois bon marché qu'une fois solide. On aime mieux être trompé par un brocanteur ambulant, étranger, que d'être bien servi par un marchand connu. Qui aujourd'hui connaît encore l'ancien proverbe : « Recevoir des cadeaux coûte plus cher que d'acheter » ? Qui croit encore au principe confirmé par l'expérience des siècles : « Il n'y a pas de soupe plus chère que celle qu'on mange pour rien (1) ? »

Les temps sont passés depuis longtemps où l'Allemand pensait que le meilleur coûte le moins cher (2), et que le meilleur bien est le meilleur achat (3). Maintenant, la concurrence française et allemande se distingue précisément en ce que le Français cherche à offrir et à acheter une meilleure marchandise au même prix, tandis que l'Allemand cherche à dépasser son adversaire en fabriquant et en s'appropriant cette même marchandise, de qualité mauvaise naturellement, à un prix moindre qui empêche le Français de tenir la concurrence (4). On ne bâtit, on ne travaille et on n'achète que pour le

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 125). — Kœrte, *Sprich. der Deutschen* (2) 773, 810, 2400.

(2) Kœrte, *Ibid.* (2), 697. — (3) Graf und Dietherr, 252 (6, 157).

(4) *Oesterreich . Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft.* 1882, 241 sq. — Vogelsang., *Die Concurrenzfæhigkeit in der Industrie*, 6.

besoin du moment. Les deux seules considérations qu'on ait en vue sont de dépenser le moins possible et d'en finir le plus vite possible. Combien de temps l'objet tiendra-t-il ? On s'en soucie très peu. C'est absolument comme si nous ne croyions plus à aucun avenir. Par suite de cela, affaires et marchandises sont vouées à la ruine ; car, comme le disaient très justement les anciens : tel acheteur telle marchandise (1), tel prix tel marchandise (2).

Si donc on veut voir refleurir l'amour du travail, la solidité de la marchandise, il faut que le travail et l'ouvrier soient mis en sécurité. Si le travail n'est pas organisé de telle manière qu'un homme honnête puisse s'y plaire, il ne produira jamais quelque chose de bien. Or, il est impossible de trouver du plaisir au travail, là où le travail ne jouit pas de la paix.

C'est pourquoi le mot d'ordre pour l'avenir doit être : Organisation du travail en lui donnant des limites insurmontables, protection du travail par des corporations ou des associations dans lesquelles chacun doit entrer et en dehors desquelles personne ne doit travailler pour la société. Donc, protection des corporations, et sus à tout ce qui n'est pas corporation. Les corporations et les associations doivent être aussi solides et aussi fermées qu'une forteresse en temps de guerre. Personne de ceux qui en font partie ne doit en sortir, personne de ceux qui n'en font pas partie, n'a rien à dire ni à faire contre elles. Ou, comme disaient les anciens : Les emplois et les corporations doivent être aussi purs que s'ils étaient cueillis par des colombes (3). Alors le plaisir pour le travail viendra de lui-même ; alors l'ouvrier et le public auront de nouveau sécurité et utilité ; alors nous verrons bientôt si aujourd'hui encore le travail n'est pas une puissance, et s'il ne peut pas accepter avec succès

(1) Kœrte (2), 4159.
(2) Graf und Dietherr, 252 (6, 154). — Düringsfeld, I, 295, n. 571.
(3) Vilda, *Gilden im Mittelalter*, 331. Graf und Dietherr, 503 (9, 142).

la lutte avec la puissance qui régit le monde actuel : la spéculation.

Et maintenant, qui a mission de coopérer à la solution de la question sociale ? Nous l'avons dit assez souvent : tous et chacun.

15. — Qui doit travailler à ce programme ?

Chaque individu doit y coopérer dans la place qu'il occupe, dans son état, dans son entourage. Que personne ne dise : Mais je suis seul. Ce n'est pas une excuse là où il s'agit du devoir. Que personne ne dise : Cela ne dépend pas de moi. Cela dépend de chacun où cela dépend de tous.

La famille doit y coopérer. Nous plaçons une grande partie de nos espérances à voir se renouveler la société par le rétablissement de la vie intérieure et morale dans la famille, par la vie frugale et capable de faire des sacrifices.

L'éducation doit y coopérer. Qui peut attendre des serviteurs dociles, des ouvriers avec qui les maîtres, les classes et les états peuvent encore exister, des maîtres et des patrons tolérables, des hommes capables de supporter quelque chose, de vaincre des difficultés, de savoir se refuser des satisfactions, s'ils n'y sont pas préparés dès leur jeunesse, et s'ils ne sont pas élevés sérieusement à cette fin ?

L'école doit y coopérer. En elle se trouve la cause principale du sot orgueil, de la fatuité, de l'esprit brouillon, du mécontentement, des rapports étroits et des travaux ordinairement pénibles qui remplissent la vie de la plupart des hommes. Elle doit alléger les fardeaux intellectuels afin qu'une nouvelle génération apprenne à penser par elle-même ; elle doit former le cœur, fortifier la volonté, tremper le caractère ; elle doit enseigner la modération et l'obéissance, placer la conscience au-dessus de tout, estimer, pratiquer la religion, la considérer comme sacrée. Sans cela, elle est une école pour l'effondrement général de la société et non une école de vie.

Coopérer doivent aussi les fractions de l'ancienne société. Ce qui reste de la classe bourgeoise peut à peine faire davantage que d'appuyer sur le besoin de son rétablissement. Les débris de la classe agricole sont dans un état lamentable, c'est vrai, mais il y en a encore ; et si nous avons dit plus haut que peu importait où il fallait porter secours, il y a pourtant une exception à faire en faveur de cette classe d'élite. Elle a besoin d'être relevée avant tout, pour des raisons sociales et politiques. Et parce qu'elle n'est pas encore complètement anéantie, grâce à la ténacité qui lui est propre, il faut précisément l'aider de toutes ses forces. Car c'est une règle de prudence, de ne pas prendre dans une restauration, ce qui manque complètement de solidité, et d'exposer ainsi à la ruine ce qui tient encore debout à moitié. Mais il faut d'abord réparer ce qui est susceptible de réparation. Ce n'est pas trop dire que si toutes les autres classes sont anéanties, sauf la classe agricole, celle-ci les fera revivre avec le temps. Mais on ne peut plus créer une classe agricole saine, quand il n'en reste plus rien (1).

Pour cette rénovation, de simples associations dans la classe bourgeoise et encore plus dans la classe agricole ne suffisent plus. Sans doute elles sont des moyens de consolidation souverainement utiles, mais ce ne sont que des moyens pour atteindre la fin. Or la fin n'est pas la création d'associations de paysans et d'ouvriers, mais la vivification des classes et de la société elle-même. C'est particulièrement indéniable dans la classe agricole. Il n'y a que le paysan comme membre de la classe, comme agriculteur, comme fixé au sol, qui, déjà astreint par sa naissance à son état, puisse nous offrir la garantie d'un progrès prospère en agriculture et en sentiment politique conservateur (2). Mais elle ne peut s'aider à elle seule, et bien moins encore, si elle est sur-

(1) Jœrg, *Histor-polit. Blaetter*, 91, 75.
(2) Vogelsang, *Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung*, 12.

chargée de fardeaux, comme c'est malheureusement le cas maintenant. Elle a besoin avant tout d'être protégée contre une législation qui la traite comme une marchandise mobilière, et d'être affranchie d'un fardeau qui est au-dessus de ses forces (1). Il n'est pas nécessaire qu'on lui applique tant d'organisations de contrainte. Dans aucune classe, la constitution n'est si facile à établir et à maintenir que chez elle, parce que ici régulièrement la naissance, l'inclination, les occupations et la constance ne font qu'un (2). C'est plutôt à la noblesse de s'aider elle-même par ses propres forces, et par le fait même à la société. Le succès dépend en grande partie de ce qu'elle se mette en mouvement, et qu'elle entre dans la lice en rangs serrés. Les membres de cette classe qui restent éloignés du champ de bataille, et encore davantage ceux qui se livrent corps et âme au libéralisme, ne méritent non seulement point de pitié s'ils roulent dans le précipice béant ; mais ils se rendent coupables du crime le plus honteux que leur classe puisse commettre, savoir le crime de désertion du drapeau, de félonie envers la société et de passage à l'ennemi.

Coopérer doivent aussi les riches, les capitalistes. C'est sur eux que retombe une grande partie de la faute générale. S'ils ne reviennent pas avant tout à la justice la plus stricte, à l'équité humaine, à la pratique de la charité chrétienne et à la pitié libre ; s'ils n'expient pas par des sacrifices volontaires les fautes qu'ils ont commises, il est difficile d'espérer le salut, à moins qu'il ne faille l'attendre d'une secousse terrible dont ils seront les premières victimes.

Coopérer doivent aussi les classes ouvrières. Elles ne sont pas seulement les victimes de la situation sociale, elles portent aussi une grande partie de la culpabilité. Sans religion, sans patience, sans modération, sans esprit de sacrifice et sans justice, elles peuvent sans doute

(1) *Histor-polit. Blaetter*, 91, 74 sq.
(2) Beseler, *Erbvertraege*, II, II, 194.

produire un bouleversement ; mais ce bouleversement ne profitera qu'à ceux qui abusent d'elles et s'en servent comme d'instruments. Si elles veulent acquérir une place sûre dans la société, il leur faut rester sur le terrain de la justice, et ne jamais lutter contre la société elle-même.

Coopérer doivent les communes. Quelle que soit la profondeur où leur influence soit tombée, elles pourraient pourtant faire plus qu'elles ne font. D'ailleurs elles ne seraient pas devenues aussi insignifiantes, si elles-mêmes n'avaient pas prêté les mains au mal. Pourquoi laissent-elles l'état s'occuper de tout ? Pourquoi les meilleurs citoyens se retirent-ils de la vie de la commune, et cèdent la place aux plus mauvais, à des gens qui n'ont pas un pouce de terrain sur elle et pas un cœur pour eux ? Même maintenant, beaucoup de choses pourraient être maintenues dans l'école et dans la famille, si seulement les bons se groupaient et agissaient sérieusement. Ne pourrait-on pas de concert avec l'Eglise arrêter l'arrogance de la jeunesse et des domestiques, les plaies des cabarets, les scandales publics, les représentations dangereuses, le colportage, les séductions sans nombre pour la fuite du travail, pour l'immoralité et la prodigalité ? C'est seulement une question que nous posons. Mais il nous semble qu'on se plaint trop et qu'on agit trop peu.

Coopérer doit l'état. Son excès de puissance, ses lois, ses empiétements n'ont pas peu contribué à rendre la situation mauvaise. C'est lui qui doit répondre en grande partie de ce qu'il n'y a plus de société indépendante ; et c'est à lui de la faire renaître par sa législation. C'est la première et la plus importante des choses que nous lui demandions. Nous la demandons non seulement pour la société, mais nous la demandons aussi pour son propre avantage. En anéantissant la société, il détruit même le sol sur lequel reposent ses pieds. Il doit renoncer au système écrasant du militarisme, du droit

absolu, de l'absorption qu'il pratique sur toute la ligne ; dans toutes ses institutions, il doit avoir égard à l'avantage de l'ordre social (1).

Comme Niebuhr l'a déjà fait remarquer, nous ne méconnaissons pas qu'on doive aborder cette question avec la plus grande circonspection, car, depuis cette époque, on est descendu si bas sur la pente, que la première tentative pour le rétablissement de la société peut devenir le signal de l'éruption du plus grand désordre. Néanmoins, selon l'expression de l'homme d'état que nous venons de citer, une obligation qu'il ne peut décliner, c'est d'élever les membres isolés de la société à la personnalité morale indépendante (2). Cette obligation devient chaque jour plus pressante et chaque jour de retard nous rapproche de la situation dans laquelle se trouvent souvent tant de pays qui ne peuvent plus ralentir leur course vertigineuse, et pour lesquels tout pas fait en avant, comme tout pas fait en arrière est un pas vers le précipice. Il faut se mettre à l'œuvre mais consciencieusement, sérieusement, d'une manière réfléchie et lente. Ceux qui ont le pouvoir entre leurs mains, et qui voient la responsabilité et le danger suspendus au-dessus de leurs têtes, doivent comprendre qu'ils ne peuvent se sauver, eux et ce qui leur est confié, qu'en laissant toute liberté à l'Eglise et à ses institutions morales et religieuses, et qu'en faisant sincèrement cause commune avec tous les éléments ecclésiastiques et conservateurs, non pour les enchaîner, mais pour les soutenir et en être soutenus.

La tâche de l'état est si grande qu'on peut à peine en énumérer toutes les parties. Nous indiquons seulement ce qui presse le plus, les lois sur la sanctification du dimanche et des fêtes, la durée du travail, le ménagement des enfants, le travail des femmes, la protection morale des ouvrières, les lois contre l'usure, les agissements de

(1) *Mission actuelle des Souverains*. Par l'un d'eux (2), 368, 387.
(2) Niebuhrs Gutachten bei Pertz, *Leben des Freiherrn vom Stein*, VI, 326 sq.

la bourse, l'exploitation du travail par le capital, puis l'adoucissement et la répartition plus équitable des impôts, la diminution des charges militaires, le dégrèvement de la propriété foncière, la garantie du sol contre la facilité de l'hypothèque, le relèvement de la classe agricole, de la classe bourgeoise et de la classe ouvrière, le soutien de tous pour favoriser la religion, la morale, la vie de famille, l'éducation et les efforts concernant la discipline publique. N'hésitons pas non plus à demander à l'état un crédit de prêt public pour la propriété foncière et le travail, non comme don ou subvention de sa part, mais comme un remboursement partiel de ce qu'il leur a soustrait, ou directement par la sécularisation des biens de l'Eglise mis en commun, par l'imposition d'impôts trop forts ou indirectement par la dissolution des situations historiques, des droits de la société, et par le libre cours accordé à l'usure.

Coopérer doit enfin, et en première ligne l'Eglise. Sa coopération est assurée pourvu qu'on la laisse agir. Si on ne l'accepte pas, elle se consacrera néanmoins au service de l'humanité souffrante, comme elle l'a toujours fait jusqu'à présent, sans en attendre ni remercîment ni récompense, souvent en dépit de la moquerie et de tous les obstacles. Si seulement on ne lui avait pas enlevé tous les moyens qu'elle possédait autrefois ! Si seulement on ne suspectait pas chacun de ses pas ! Si seulement on ne lui liait pas pieds et mains, il n'y a pas de doute qu'elle déploierait une toute autre activité. Même actuellement, malgré sa pauvreté et sa gêne, elle peut montrer, avec une légitime fierté, ce que, dans son oppression, elle a réalisé pour les pauvres et pour les opprimés. Elle peut convier tout le monde à comparer ce qu'elle a fait, avec des moyens si restreints, à ce que les états et les hommes d'argent ont fait pour le soulagement de la misère sociale. C'est précisément dans les pays où l'Eglise est le plus gênée, qu'elle a obtenu ses plus beaux résultats. Nous avouerons aussi

que sur ce chapitre il y a d'autres contrées où, malgré la somme de liberté et de possessions relativement assez grande laissée au clergé, l'intelligence de la question sociale et des grands besoins du présent n'est pas encore suffisamment développée. Mais espérons que l'esprit de Dieu, l'esprit de sacrifice, de force et d'union, y fera sentir son souffle lorsque l'heure sera venue.

Pour terminer, jetons encore un regard en arrière. La question sociale est tout d'abord une question morale, et seulement ensuite une question économique. Elle ne peut avoir de solution que dans la rénovation morale de l'humanité. C'est une solution très courte des problèmes les plus embrouillés parmi tous les problèmes pratiques, quand Fichte dit, dans le sens de nos socialistes : Des industries florissantes et le plus d'hommes possible pêle-mêle, dans le plus grand bien-être possible, tel est le plus grand bien, le ciel sur terre. La terre ne nous donne rien de plus élevé. C'est aussi l'opinion assez généralement admise dans les écoles de philosophie (1). Si c'est vrai, la philosophie considère une chose sérieuse très légèrement et très superficiellement, presque aussi légèrement que Gœthe qui chante : 16.—Résumé de la solution.

« Pourquoi le peuple s'agite-t-il ainsi ? C'est pour se nourrir, »
« Produire des enfants, et les nourrir aussi bien que possible. »
« Prends note de cela, voyageur, et fais de même chez toi, »
« Personne ne va plus loin, peu importe ce qu'il fasse (2).

Mais il ne faut pas croire que le monde se contente de telles recettes ; et cela se comprend de plus en plus maintenant que l'on est partout témoin des agissements et des clameurs d'hommes affamés. Oui, il nous faut autre chose que de l'industrie et le plus grand nombre d'hommes possible ; il faut ce sans quoi, deux hommes ne peuvent vivre en paix l'un à côté de l'autre, à plus forte raison avoir le ciel sur la terre. A quoi servent

(1) J. G. Fichte, *Staatslehre*, 2 Abschn. (G. W. IV, 402 sq).
(2) Gœthe, Venet., *Epigr.*, 10 (G. W. 1827, I, 350).

toutes les lois extérieures, là où la volonté fait partout défaut pour les observer? D'ailleurs, comment peut-on fonder un ordre social, si le sol sur lequel on pourrait l'établir chancelle ou manque tout à fait?

Comment se fait-il que tant d'efforts bien intentionnés pour remédier au mal l'augmentent plutôt, et nous entraînent dans le précipice comme le nageur saisi par le tourbillon? Parce que les bases de la société ne reposant plus sur le sol, celle-ci est tombée dans le courant et dans le torrent. Nous ne sommes plus sur le terrain de l'ordre moral. De là ce malheur que chaque nouvelle tentative de salut nous enfonce encore davantage. Nous comprenons que la pression des impôts, les charges du militarisme, l'odieux du système de surveillance et d'oppression, doivent finir par exciter les peuples à la révolte (1). Mais nous ne pouvons pas faire autrement. Nous sommes obligés d'augmenter chaque année les impôts, d'appliquer plus rigoureusement des mesures d'oppression blessantes, d'augmenter les contingents militaires. C'est en vertu du simple principe de la progression, que tout pouvoir voit arriver un moment où sa force s'en va, s'il ne peut compter sur une puissance autre que le simple déploiement de forces extérieures (2). Chaque jour, nous nous sentons obligés d'user de celles-ci dans des proportions toujours plus grandes, malgré la perspective certaine que nous hâtons ainsi la catastrophe.

Ceci provient de ce que les bases morales de la vie ont cédé. Tant qu'elles ne seront pas rétablies, toute tentative de guérison sera vaine. Plus elles diminuent, plus on a besoin de cette augmentation insensée de forces extérieures, du militarisme, des machines administratives, de la bureaucratie, de la police, de l'administration des prisons. Impossible de s'arrêter sur ce chemin, si

(1) Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht, Politik*, I, 389 sq.

(2) *Le Socialisme et la Société*; notes soumises aux Souverains de l'Europe (1 janv. 1880), 32.

on ne réussit pas à baser de nouveau la société sur l'ordre moral (1). Les fondements sont la justice, l'équité, la vérité et la fidélité dans les promesses, dans leur accomplissement, dans la réciprocité des services, dans l'amour, l'obéissance, le ménagement, l'application, la modération, la frugalité, le respect des droits d'autrui, la limitation de ses droits propres, le soutien réciproque, l'esprit de sacrifice, l'économie, la prévoyance, l'emploi réglé du temps et des forces, la fidélité à sa vocation et l'accomplissement du devoir, peu importe si la peine sert d'abord à l'avantage propre ou à l'avantage commun. Mais espérer ces vertus là où une religion vivante ne dompte pas la plus rusée et la plus opiniâtre de toutes les passions, l'égoïsme, c'est pure illusion. Des discours parlementaires, et des réunions d'ouvriers, des livres morts, des lois mortes ne font pas disparaître l'usure du monde, à plus forte raison ne produisent pas la justice et la charité. Et c'est ainsi qu'on en reste aux vœux pieux et aux mauvaises actions.

Il faut que tout cela change. Nous ne demandons pas une contre-révolution, mais une suppression radicale de la révolution. La révolution a commencé par la proclamation des droits de l'homme ; le renouvellement du monde doit commencer avant tout par la proclamation des droits de Dieu sur les hommes, sur les communes, sur la société, sur l'état, sur les riches, sur les pauvres, sur les personnes privées comme sur les princes (2). Ce ne sont pas des phrases humanitaires, confuses, qui apporteront un remède à la situation ; il n'y a que l'acceptation convaincue, généreuse des lois de Dieu et de la foi chrétienne, qui puissent le faire. Des demi-améliorations et des mesures extérieures ne font que rendre le mal plus audacieux et plus profond (3). Un peuple sans foi solide, sans religion vraie, sans mo-

(1) *Le Socialisme et la Société*, 11.
(2) *Ibid.*, 20.
(3) *Mission actuelle des Souverains.* Par l'un d'eux (2), 387.

rale pure, abuserait pour sa ruine des meilleures institutions et de la plus grande prospérité. Si seulement le christianisme vivait et régnait au fond de notre cœur; si seulement il était libre et puissant au dehors, dans la vie publique, et pouvait exercer de tous côtés son influence par l'Eglise, les lois seraient bonnes, justes, équitables, et prendraient racine dans les cœurs. Alors il n'y aurait plus de difficulté pour unir la justice, la charité et l'équité. Alors on n'aurait plus besoin de s'appliquer à la recherche compliquée et toujours dangereuse des moyens propres à assurer au travail son juste salaire. Alors il y aurait équilibre entre les classes, entente entre patrons et ouvriers, paix entre capital et travail. Alors le crédit équitable, la communauté des intérêts et la solidarité commune ne seraient plus de vaines paroles. Puis, les avantages et les charges s'égalisant, les institutions seraient des réalités par lesquelles chacun pourrait accomplir son devoir avec paix et modération, certain qu'en cas de besoin, il aurait près de la société, pour laquelle il travaille, une protection douce et un accueil affable. Et alors il n'y aurait plus de question sociale.

Dieu a déposé dans l'humanité tant de forces, et dans le monde tant de biens, que tous les hommes peuvent vivre, et même vivre plus nombreux que maintenant. Il suffit seulement que l'humanité apprenne à profiter des dons de Dieu, de manière à exécuter ses desseins. Mais on n'y arrivera que si ce petit proverbe, dans lequel nos pères loyaux résumaient leur science sociale, vient à se vérifier :

« Si nous avions tous une même foi, »
« Dieu et l'utilité commune devant les yeux, »
« Bonne paix, bonne justice. »
« Même mesure et même poids, »
« Même monnaie et bon argent, »
« Le monde entier s'en trouverait bien (1) ».

(1) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 2934. — Vander, *Sprichwærterlexikon*, I, 1700, n. 93.

SIXIÈME PARTIE

ÉTAT ET SOCIÉTÉ DES PEUPLES

VINGT-CINQUIÈME CONFÉRENCE.

L'ÉTAT.

1. Les deux opinions extrêmes dans la question de l'origine de l'état. — 2. Trois causes concourent à l'origine de l'état. — 3. La tâche principale de l'état consiste dans la réalisation d'une partie de la tâche publique de l'humanité. — 4. L'état comme organisme central indépendant. — 5. Rapports entre la nation, l'état et l'humanité. — 6. Chaque état doit réaliser une tâche particulière. — 7. Quatre principes pour la vie d'état. — 8. La tâche que le Christianisme avait à accomplir et qu'il a accomplie. — 9. Où l'état peut-il trouver aide et protection aujourd'hui ?

1. — Les deux opinions extrêmes dans la question de l'origine de l'état.

Parmi les questions sur lesquelles on a le plus écrit et le plus discuté dans les trois derniers siècles, il faut compter la question de l'origine de l'état. Celui qui le premier l'a mise à l'ordre du jour, n'a certes guère bien mérité de lui, car il faut avouer que, dans toutes ces discussions, son autorité et le respect des peuples pour sa dignité n'y ont pas gagné. Mais cette question est posée, et il n'est pas en notre pouvoir de l'éluder, d'autant plus que certaines opinions souverainement dangereuses ou détestables ont cours à son sujet.

Au moyen âge, on s'est peu occupé de cette question et on l'a traitée très brièvement. On prenait l'état comme un fait historique, et on cherchait à l'expliquer par la disposition naturelle de l'homme pour la vie commune, et par l'institution divine. Avec cela, la curiosité scienti-

fique était satisfaite, la dignité de l'état sauvegardée, l'autorité de sa puissance maintenue, et l'obligation de se soumettre à lui reposait sur une base solide. C'est le réveil des convoitises absolutistes, qui date de la victoire de l'Humanisme, et la puissance que leur donne la Réforme, qui furent le signal de la lutte. Celle-ci commença tout d'abord par embrouiller la question, en confondant état et autorité de l'état. Toutes les discussions de cette époque, quand même elles paraissent traiter de l'origine de l'état, ne roulent en réalité que sur la question du droit de l'autorité. Puis, chose superflue, la question passa sur le domaine religieux. Plus le despotisme profita de l'abus de la religion, plus il chercha à se consolider en justifiant par des textes empruntés à la Bible, — à ce moment où la manie de la citer faisait fureur, — ses prétentions démesurées, et en ramenant son origine à une institution expresse et immédiate de Dieu lui-même. Comme on le sait, les hommes aiment volontiers se rapporter à la parole de Dieu, quand ils peuvent l'interpréter en leur faveur.

Cette tendance a trouvé son expression la plus haute dans Jacques Ier d'Angleterre, le plus faible et le plus mesquin de tous les pédants qui se soient jamais assis sur un trône. Comme on le sait, personne ne veille avec plus de jalousie à ce que d'autres reconnaissent son autorité, que celui qui ne peut pas la sauvegarder lui-même. C'est avec raison que Schiller dit de Jacques, que pendant qu'il épuisait son érudition à chercber l'origine de la majesté royale daus le ciel, il laissa tomber la sienne sur la terre. D'ailleurs, elle souffrait beaucoup moins de la faiblesse enfantine et féminine avec laquelle il l'exerçait, que de cet excès digne de Caligula, par lequel il la mettait sur le même rang que la puissance divine. « Si c'est un blasphème, disait-il, de demander ce que Dieu peut faire, ce serait de la haute trahison que de chercher jusqu'où s'étend le pouvoir suprême du roi. Il ne peut y avoir de discussion sur ce point. Il tient

son autorité directement de Dieu, et c'est lui qui doit manifester sa volonté au peuple ». Personne ne s'étonnera donc que de semblables efforts aient abouti juste au contraire de ce qu'ils se proposaient d'atteindre. Plus les prétentions de l'absolutisme montaient, plus ses exagérations grandissaient, et débordaient ensuite dans des théories comme celles de Hotmann, de Languet, de Knox, de Buchanan et de Milton, déclarant que la puissance dont on abuse est une vaine tyrannie, prêchant la résistance à outrance contre elle et justifiant même le meurtre politique.

Lorsque le malheureux fils de Jacques, Charles Ier, eut expié par la mort la présomption de son père, les esprits devinrent un peu plus modérés, c'est vrai, mais c'en était fait à tout jamais de la foi au droit divin du pouvoir d'état. C'est ainsi que Hobbes put facilement développer l'opinion émise par Grotius, que l'origine de l'état, et par conséquent aussi la collation du pouvoir d'état, peut s'expliquer uniquement par un contrat des hommes entre eux. A partir de ce moment, cette conception fit des progrès toujours grandissants, jusqu'à ce que enfin Rousseau l'achevât dans le *Contrat social*. Nous savons quel effet cet ouvrage produisit sur les esprits et sur l'histoire de la vie publique. Le monde a vu peu de livres qui aient exercé une influence aussi révolutionnaire que celui-ci.

Telles sont les deux opinions extrêmes qui ont été émises sur la question de l'origine de l'état. Il serait superflu de chercher laquelle des deux a causé le plus de dommages. Nous ne nous tromperons certainement pas en disant que les représentants de l'absolutisme n'ont pas causé à l'état un préjudice moindre que ceux qui ont nié son autorité. L'humanité a toujours montré beaucoup moins de solidarité dans le bien que dans le mal. Les reproches réciproques que s'adressent les dépositaires du pouvoir et leurs sujets, sont tout aussi enfantins que les efforts d'Adam pour rejeter la faute sur

Eve, et les tentatives de celle-ci pour la rejeter sur le serpent. Tous ont péché et se châtient mutuellement par leur péché. Malheureusement, il est rare qu'ils s'amendent et se corrigent. Dieu fait peser sur la nuque des peuples de bons ou de mauvais princes de même qu'il donne aux princes des sujets comme ils les méritent, châtiant ainsi chaque partie par l'orgueil de l'autre (1).

2. — Trois causes concourent à l'origine de l'état.

Au point de vue où nous nous sommes placés, c'est-à-dire au point de vue du droit naturel et du christianisme, il ne peut y avoir aucun doute que l'état ait son origine dans la nature de l'homme, et en même temps dans l'ordre établi par Dieu. Nous avons exprimé si souvent ces principes qui forment la base de l'enseignement social, qu'il serait superflu d'y insister davantage.

Par sa nature, l'homme est destiné à vivre en communauté. Mais ce penchant n'est pas dans la nature par ce qu'elle est nature, comme le croit Grotius ; mais, comme l'ont déjà dit les anciens, parce que Dieu l'a mis dans la nature comme l'expression de sa loi, et l'a revêtu de sa sanction. D'après cela, il nous faut voir dans la disposition établie par Dieu, c'est-à-dire dans cette loi divine générale qui est exprimée par la nature raisonnable de l'homme, la dernière raison de l'état aussi bien que du pouvoir d'état, — car il faut bien les distinguer l'un de l'autre. Il ne peut donc être question d'une action divine immédiate dans l'origine de l'état, ou dans la forme du gouvernement. C'est pourquoi les néo-scolastiques avaient parfaitement raison de déclarer contre Jacques I[er], que la raison et la foi nous enseignent que l'autorité régnante est seulement d'institution divine médiate. Que le mode soit acceptable, comme Bellarmin et Suarez cherchent à l'expliquer, c'est une chose qui peut être discutée. Le reproche qu'on leur fait la

(1) Petr. Bles., *Ep.*, 95.

plupart du temps en disant que leur doctrine conduit à celle de Rousseau, repose sur un malentendu, puisqu'enfin, ils reconnaissent l'origine divine de la société politique. En tout cas, on ne peut nier que bien des conséquences funestes qui résultent de la théorie du *Contrat social* auraient lieu quand même, si comme ils l'admettent, le consentement mutuel des hommes n'est pas la seule condition de la transmission du plein pouvoir divin à l'état et au gouvernement établi mais aussi le moyen par lequel cette transmission a lieu. De plus, ce système est si artificiel et si confus ; il doit s'entourer de telles précautions contre les mauvaises interprétations, que déjà, par sa nature, il est difficile de le concevoir et de bien l'exposer. Mais cela n'empêche pas que la pensée dont ces hommes ne furent pas capables de trouver l'expression convenable, à notre avis du moins, soit juste en elle-même. Car si on n'admet pas une entremise naturelle de la volonté divine, il ne reste plus qu'à dire avec Jacques I[er], que toutes les fois qu'un roi ou un président de république ouvre la bouche, c'est comme si Dieu lui-même parlait du haut du Sinaï, ou bien à admettre avec Stahl, que Dieu transmet à l'état et à ses chefs un pouvoir divin secondaire, contre lequel il n'y a pas même de recours à Dieu, et auquel on doit se soumettre même s'il a tort en réalité. Cette énormité et d'autres semblables démontrent combien les néo-scolastiques avaient raison d'accentuer, autant qu'ils l'ont fait, le principe que l'état n'a pas le droit de porter atteinte, d'une manière quelconque, ni à la raison humaine, ni à la liberté, ni à la conscience. Leur erreur était seulement d'accorder une trop grande place à l'action personnelle humaine dans la question de l'origine de l'état.

Sous ce rapport, leur opinion doit donc être ramenée à la juste mesure. Ce n'est évidemment pas l'excès dont Haller s'est rendu coupable ici qui le fera. Par pure aversion pour la révolution, qu'il attribuait avec raison à ce

vif désir de liberté illimitée prêché par Rousseau, il voulut exclure toute action humaine libre dans la fondation de l'état, et, sous l'influence de l'école historique, ne vit en celui-ci que le produit du développement historique et naturel, absolument indépendant de l'homme. Personne ne niera que ce point est aussi d'une grande importance dans l'origine de l'état. Seulement, il ne faut pas le considérer comme l'unique cause de la formation de l'état, car autrement, surtout avec la façon de penser panthéistique qui domine le monde actuel, on va droit à la doctrine de Hegel, doctrine d'après laquelle l'état est le développement historique et nécessaire de l'esprit du monde actif dans l'humanité, le Dieu visible et présent lui-même.

De tout ceci résulte qu'ici, comme dans tous les événements de l'histoire humaine, il faut envisager l'action commune de trois causes différentes : les rapports naturels, l'activité humaine libre et le gouvernement de Dieu dans le monde (1).

L'homme n'est pas aussi indépendant de la nature et des événements historiques que Rousseau le suppose, à plus forte raison de Dieu. Mais sa liberté ne disparaît pas non plus devant l'action divine comme le pensent Jacques Ier, Stahl et Hegel, ni devant le développement naturel et historique comme Haller se l'imagine. Sans doute l'homme intervient souvent d'une manière puissante dans la marche des choses, ici en la favorisant, là en lui faisant obstacle ; mais sa force ne va jamais jusqu'à celle du créateur et du maître du monde. La nature et la logique des faits sont toujours plus forts que lui, et, si la situation générale ne vient pas à son secours, sans parler de la bénédiction de Dieu, les dons et les efforts les plus grands sont vains. Très souvent nous exagérons l'importance de quelques grands hommes, bien au delà de ce qu'elle est en réalité. Qui croi-

(1) Joan., Saresber., *Polycrat.*, 2, 20, 21.

rait que Alexandre, Charlemagne, Napoléon, avaient, à leurs débuts, un pressentiment de ce qu'ils purent accomplir et devenir? Qui niera qu'avec des capacités dix fois plus grandes, ils n'auraient pas accompli ce qu'ils ont fait, si les circonstances n'y avaient contribué pour leur part? Ils furent grands et forts ; ils agirent avec réflexion d'après des fins plus ou moins clairement connues ; ils déployèrent toute leur puissance, et néanmoins les circonstances et la main de Dieu furent plus fortes qu'eux. Ils étaient libres, et cependant ils n'étaient pas indépendants. Une double puissance supérieure, l'état de choses naturel d'un côté, la direction divine de l'autre, les poussait toujours en avant, à la victoire d'abord, à la chute ensuite. C'est ainsi qu'ils ont consolidé leur pouvoir, l'ont étendu comme royaume terrestre, et en définitive l'ont détruit. Et c'est ainsi que tous les événements se sont produits, que toutes les sociétés sont nées et ont disparu, les grandes en grand et les petites dans une proportion moindre.

3.— La tâche principale de l'état consiste dans la réalisation d'une partie de la tâche publique de l'humanité.

D'après l'enseignement chrétien, il ne peut donc pas être question qu'il n'y aurait ni état, ni ordre social, si l'humanité n'était pas tombée par le péché. Cette opinion fut déjà repoussée au moyen âge, ainsi que nous l'apprenons par saint Thomas (1). Nous ne voyons pas en quoi cette théorie prise en elle-même soit si injurieuse à la dignité sublime de l'état, comme plusieurs zélateurs veulent le faire croire (2). Si la croyance que la Rédemption, le sacerdoce et l'Eglise, dans sa forme actuelle, comme moyen de réconciliation, ont été donnés par la miséricorde de Dieu comme secours au genre humain pécheur, ne porte aucun préjudice à leur honneur, pourquoi l'état serait-il abaissé par cette explication.

(1) Thomas, 1, q. 96, a. 4.
(2) Schulte, *Die Macht der ræmischen Paepste*, § 4, I, 28 sq. Friedberg, *Die Grenzen zwischen Kirche und Staat*, 37. — Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, 125, 523.

La théorie d'état qui est actuellement représentée par l'école des nouveaux disciples de Schelling donne beaucoup plus à penser. Comme d'ailleurs tout le Schellingianisme de la dernière période, qui aboutissait au Gnosticisme et au Manichéisme le plus sinistre, celle-ci est une vraie rénovation de l'enseignement parsi d'Ahriman et de ses Dews, ou de l'enseignement gnostique du démiurge et de la matière. D'après cette opinion, l'état considéré comme mauvais par nature est expliqué par le mal. Mais a-t-on jamais vu un Docteur de l'Eglise soutenir une semblable doctrine ? Tous, Thomas d'Aquin et Aegidius de Columna (1) à leur tête, sont au contraire d'accord sur ce point, que la cause de la formation de l'état est dans l'ordre naturel, dans la nature sociale de l'homme, non seulement dans ses besoins, mais dans ses obligations, non seulement dans le dénûment et l'insuffisance de l'individu, mais dans l'obligation de déployer son activité pour d'autres et d'agir avec d'autres. Donc l'opinion exposée par Platon (2), et répétée sous une forme encore plus grossière par les matérialistes modernes, à savoir que les états doivent leur naissance uniquement à la nécessité et à l'utilité, ne leur suffit plus, et à plus forte raison l'opinion qu'il faut chercher la dernière cause de l'établissement de l'état dans la violence coupable. Ceci d'ailleurs concorde parfaitement avec l'opinion d'un grand nombre de Pères de l'Eglise et de souverains pontifes disant que la plupart des états et nombre d'hommes, qui, dans le cours des siècles, ont possédé la puissance s'en sont emparés de fait par injustice propre ou par la faute d'autrui (3). Malheureusement l'histoire le dit aussi. Et avec cela, ces hommes prouvent qu'ils la connais-

(1) Aegid., a. Columna, *De reg. princ.*, l. 3, p. 1, c. 1 sq. Thomas, *Reg princ.*, 1, 1.

(2) Plato, *Rep.*, 2, p. 369, b. c. — (3) V. Feuardent *sur Irénée*, 5, 24, dans Massuet, II, 346 et Hergenrœther, *Kathol. Kirche und Christl. Staat*. 1872, 460 sq.

sent mieux qu'on ne le croit généralement (1). Leur attribuer l'opinion que la puissance publique est, de sa nature, une suite du péché, est aussi logique que de prétendre que le juge qui déclare quelqu'un coupable de vol, prétend par là que la propriété est le vol.

Mais ils vont encore plus loin. S'ils ramenaient seulement l'état à ce que les hommes ont tous des obligations à remplir les uns envers les autres, ils tomberaient sous le reproche qu'on aime tant à formuler contre eux, qu'ils l'ont considéré simplement comme la plus grande association de droit privé ; et ont méconnu la différence entre le droit public et le droit privé. Nous avons déjà démontré autrefois combien cette accusation est fausse, quand nous avons parlé de l'enseignement d'état de Haller (2). Sous ce rapport, la scolastique a des idées incomparablement plus claires sur la nature de l'état que tant de politiciens et de juristes modernes, qui s'expriment souvent d'une manière obscure et indécise sur cette question. Quand on lit saint Thomas d'Aquin, par exemple, on serait tenté de croire qu'il a voulu contredire Zachariæ. Car tandis que l'un prétend qu'on ne peut pas tracer de frontières exactes entre les deux domaines, et que la différence se trouve seulement dans le plus et dans le moins (3), l'autre enseigne que le droit public et le droit privé ne doivent pas être conçus comme une différence de plus ou de moins, mais que, par nature, il faut séparer les deux domaines l'un de l'autre ; et comme lui, tous les autres théologiens (4). Tous s'accordent sur ce point, que l'homme et le chrétien en particulier se soumettent à l'état pour favoriser le bien commun, non seulement par égard pour leur avantage propre, mais par des motifs plus élevés. Ils prétendent que, sous

(1) Cf. Bertrand. Cardin., *De jurisdict.*, 9, 1.
(2) V. plus haut, conf. XIV, 3.
(3) Zachariæ, *Vierzig Bücher vom Staate* (2), I, 172.
(4) August., *Ep.*, 137, 7. Thomas., *Reg. princ.*, 1, 1, 14 ; 2, 2, q. 58, a. 7, ad. 2. Aegid. a Columna, 3, 1, 4. Joann. Saresber., *Polycrat.*, 4, 2; 6, 20.

ce rapport, on ne peut s'élever trop haut. Ils conçoivent l'état à un point de vue si sublime, si universel, qu'on les accuse de l'avoir presque fait disparaître, uniquement préoccupés qu'ils étaient des obligations morales de la totalité, des grandes fins communes à l'humanité et de la pensée du royaume de Dieu. Ceci est également faux. Ils reconnaissent l'indépendance de l'état, dans les limites qu'ils lui ont tracées (1), mais ils lui assignent une place où il y a une importance qui va même plus loin que la terre. C'est avec raison. L'état est une partie importante de l'organisation divine du monde, et non la dernière roue dans le grand mécanisme du gouvernement divin ici-bas. Il n'est pas le résumé de l'édifice tout entier, pas même le moyen le plus important pour le représenter ; mais le plus riche en influence parmi la multitude de ceux par lesquels, selon les intentions de Dieu, la société universelle doit atteindre sa fin. Comme celle-ci, semblable à la nature limitée, ne peut accomplir sa tâche tout entière sous la forme d'un état universel, unique, sans limites, indéterminé, sans consistance, comme celui dont les despotes conquérants et les socialistes attendent le salut, Dieu a disposé les choses de la sorte qu'un partage fait d'après des limites plus étroites mais solides, fût établi dans la tâche collective de l'humanité. Ces cercles particuliers qui ont chacun leur domaine propre, déterminé, s'appellent *états*.

4. — L'état comme organisme central indépendant.

Ce principe de l'unité essentielle intérieure de l'état a une telle importance qu'on ne peut se faire une idée trop grande de sa portée. Tous les maux que la domination moderne des partis, des gens sans aveu et que la dissolution en atomes sans cohésion ont répandus sur la société, proviennent de ce que l'on conçoit l'état avec Schlœzer, comme une machine artistement arrangée, ou, avec Rousseau, les révolutionnaires et les socialistes, comme un entassement mécanique, ou, avec Hégel, comme une idée d'unité logique, vide, ou enfin, avec

(1) Thomas, *Reg. princ.*, 1, 15.

l'absolutisme, comme une grande masse retenue par un cercle de fer, bref, comme la somme de nombreuses parties isolées. D'après cette idée, il n'est qu'une masse quantitative, mais non une société qualitative et organique, par conséquent pas une unité essentielle, pas un organisme. Au pis aller, il est une simple juxtaposition qui possède autant de droits et autant de forces que les membres en ont pu réunir, comme c'est peut-être le cas dans un pique-nique ; mais il est loin d'être un tout, quelque chose de nouveau, d'indépendant, et de posséder plus de contenu que celui auquel s'élève le rapport total de ce que les individus possèdent. D'après cette opinion, toute l'importance d'une action d'état se trouve dans la question de savoir de quel côté est la majorité des voix. Alors le droit est toujours adjugé à l'état qui peut réunir la plus grande somme de forces physiques. L'idée qu'une seule force, qu'un petit nombre de voix représentant le tout, peuvent avoir, d'après leur nature la plus intime, une valeur beaucoup plus élevée que la soi-disant représentation du peuple, est tout à fait incompréhensible. On a pu s'en convaincre très clairement dans les tempêtes que le concile du Vatican a soulevées. Ces scrupules qui considéraient comme arbitraire de faire parler seulement les évêques comme représentants de l'Église, et non comme de simples témoins, c'est-à-dire de peser leurs voix, mais de ne pas compter les masses au nom desquelles ils agissaient ; ces questions pourquoi un concile, avec un petit nombre de membres, a la valeur d'un concile général, et un autre, avec des membres beaucoup plus nombreux, a seulement la valeur d'un concile particulier, sont tous partis de l'erreur fondamentale libérale qui conçoit l'ensemble comme une pure agglomération d'individus, mais non comme unité organique.

C'est pourquoi il est de la plus grande importance de se rendre compte que la totalité, comme unité organique, est quelque chose de nouveau, d'indépendant,

d'incomparablement plus élevé que la somme de toutes les parties isolées, ou, comme on s'exprime, que le droit d'unité totale est toute autre chose que le droit de pluralité totale. C'est sans doute ce que Aristote a voulu dire par ce mot, que l'ensemble passe avant les parties, naturellement non pas d'après le temps, mais d'après la force et la nature. Ici, il s'agit de se défaire résolument de toutes les vues matérialistes et libérales, sans quoi une juste conception de l'état ne sera jamais possible. Nous croyons déjà avoir fait merveille, quand, avec Rousseau, nous plaçons la volonté totale au-dessus de la volonté de tous. Mais cette volonté totale n'est qu'un résumé mécanique de toutes les volontés. Ce n'est pas quelque chose d'entier et d'homogène en soi, c'est quelque chose d'identique à la définition qu'on donne généralement du complot, dans le code pénal moderne : la communauté n'y fait pas défaut, mais ce sont seulement plusieurs personnes qui contractent une association, ou adoptent une convention en vertu de laquelle chacune se décide à exécuter le crime comme affaire personnelle.

Or voilà que partout, dans la nature et dans l'histoire, nous voyons que l'ensemble organique ne s'adapte nullement aux parties. Personne ne considérera un tableau comme une certaine quantité de couleurs, et encore moins la plante comme une simple somme des parties qui la constituent, ou le corps humain comme un simple assemblage d'os, de muscles, de veines et de nerfs. Chacune de ces choses forme un tout, et quelque chose de nouveau qui dépasse de beaucoup les parties. Si le tout n'était pas plus que les parties, on pourrait le rétablir par elles. Mais chacun sait qu'il est détruit dès que ces parties sont dissoutes dans leurs éléments essentiels. Ainsi en est-il de toutes les associations organiques morales : famille, classes, armée, état, Eglise. Il n'y a que le matérialisme le plus grossier, pour ne pas dire le cynisme, qui puisse prétendre que c'est la même chose si

deux personnes s'attachent l'une à l'autre d'une manière arbitraire, ou forment une famille stable en vertu d'un contrat. La différence est toute aussi grande qu'entre deux morceaux de verre et un verre entier, car elle est essentielle. Dans le premier cas, il n'y a pas de société humaine, parce qu'il n'y a pas d'unité, mais dans le second, il en résulte un ordre de choses tout à fait nouveau ; et c'est pourquoi l'indissolubilité appartient à la nature du mariage. Il n'y a qu'un charlatan comme Gambetta qui puisse croire avoir mis une armée sur pied, quand il a levé cent mille hommes. Mais se faire une idée de ce qu'il faut pour que cette armée, comme un tout vivant, mobile, prêt au combat, se laisse manier comme un pistolet entre les mains d'un chef, très peu de gens en sont capables, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est que l'organisme.

Cependant l'état est un organisme (1). Il ne suffit pas d'expliquer ses droits et son activité seulement comme pluralité d'ensemble, c'est-à-dire comme droit d'ensemble, comme force d'ensemble, volonté d'ensemble et activité d'ensemble des membres. Cette conception, comme on le voit, n'ira pas au delà d'une accumulation de droits privés. Mais le droit public, comme nous l'avons déjà appris par Aristote et Thomas d'Aquin, se distingue du droit privé, non par *le plus*, mais par sa nature intime.

Nous devons donc appliquer tout particulièrement à l'état l'enseignement de l'organisme traité à l'instant, comme à une unité indépendante, vivante. Nous n'aurons une idée vraie du droit de l'état, que si nous le considérons comme un droit d'un genre tout particulier, et nous ne concevrons ainsi l'état lui-même, que si nous le considérons comme un organisme homogène indépendant, ayant son activité propre, une volonté propre, une morale et une moralité propres et des fins propres.

(1) Aristot., *Polit.*, 5, 2, 7. — Thomas, *Regim. princ.*, 4, 23. — Joan. Saresber., *Polycrat.*, 5, 2, 6, 20. Nicol. Oresm., *Mutat. monet.*, 22.

Il ne faut pas comprendre ceci en ce sens que les vertus ou les vices de la totalité soient jugés autrement que ceux de l'individu. Pour celui-ci, comme pour celle-là, il n'y a qu'une seule morale et qu'une seule justice (1). Mais cela veut dire que la bonté et la corruption du tout ne sont pas celles des membres et réciproquement. Nous savons qu'une grande différence sépare la morale publique et la morale privée. et que celles-ci peuvent même être en opposition l'une avec l'autre (2). C'est ce que nous voyons dans le complot dont il a été question ci-dessus. La communauté agit tout autrement que ses membres. En elle, il n'y a peut-être pas un seul individu qui, pour sa personne, voudrait faire ou répondre de ce que le tout a décidé à l'unanimité. Mais dès que quelqu'un agit comme membre organique du tout, il n'est plus ce qu'il est comme individu indépendant. Donc ce ne sont pas les forfaits d'un certain nombre qui forment un crime public, pas plus que les péchés de tous les hommes ne forment le péché originel. Mais de même que celui-ci est le péché de la totalité, commis au nom du genre humain tout entier, par son premier père et par son chef, de même les péchés publics sont ceux qui sont commis par la communauté comme telle. Unité d'ensemble est quelque chose de tout autre que pluralité d'ensemble. Que cette manière de voir du droit matérialiste libéral, qui malheureusement est parvenue à dominer le droit pénal d'aujourd'hui, en soit choquée si elle veut, on ne peut pourtant pas nier qu'il y ait des délits commis en corps, c'est-à-dire des crimes commis par l'unité d'ensemble (3). Ainsi l'a cru l'antiquité (4), ainsi l'admettent le droit romain (5) et le droit canonique (6).

(1) V. *infrà*, Conf., XXVI, 1. — (2) V. Conf., IX, 3 ; XXIV, 9.

(3) Gierke, *Genossenschaftsrecht*, II, 522 sq. ; III, 738 sq. — Beseler, *Deutsches Privatrecht* (1), I, 366. — Bluntschli, *Privatrecht* (1), I, 105 sq. — Mühlenbruch, *Pandekten* (2), I, 370 sq. — Liszt, *Strafrecht* (4), 127. — (4) Vol., IV, *Conf.*, XV, 8.

(5) *Dig.*, 4, 2, 9, l. 1, *Cod.*, 1, 3, 2, 13. — Gierke, III, 168 sq., 234 sq., 402 sq., 491 sq. Cf. Vol. VIII, *Conf.*, IX, 1.

(6) C. 4, VI, 3, 20. Gierke, III, 342 sq.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent s'éclaircit encore davantage si nous mettons en face l'une de l'autre les trois idées de nation, d'état et d'humanité. Nous appelons nation une partie déterminée de l'humanité, en tant que cette partie est issue d'une famille (1). La triple unité du sang, des coutumes et de la langue, compose la nationalité (2). L'homme s'attache à elle avec le même amour et la même tenacité naturelle qu'à la famille. Aussi est-ce un amour purement naturel, sensible, charnel. Il n'y est pas poussé par une idée plus élevée, une idée spirituelle. S'il veut réaliser cette idée, il doit alors s'arracher tout aussi bien à la pensée étroite de la nationalité, que l'enfant doit quitter le jupon de sa mère s'il veut arriver à quelque chose. Pour accomplir une fin civilisatrice plus élevée, les hommes s'associent donc en un ensemble particulier, qui n'est pas seulement rattaché extérieurement par les liens du sang, mais qui est uni par une force vitale intérieure. C'est l'état. Il n'est pas une institution que la nature a fait croître ; mais quand même la nature de l'homme pousse vers lui, comme nous l'avons déjà vu, il est une institution créée librement, disposée pour des fins civilisatrices, par conséquent une institution morale. Néanmoins, on ne peut pas méconnaître que l'homme, en s'attachant à un état librement ou par contrainte, ne renonce pas entièrement à sa nationalité, pas plus que la femme qui s'en va dans la maison de son mari n'oublie entièrement sa maison paternelle.

5. — Rapports entre la nation, l'état et l'humanité.

Quelqu'un croira bien moins encore avoir renoncé à ses droits d'homme en s'attachant à un état. En attendant le moment où l'état remplacera l'humanité pour l'homme, — et grâce à Dieu nous n'en sommes pas encore là, bien qu'un cosmopolitisme mal compris, et que les principes de l'internationale, des loges, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité fassent leur possible pour

(1) Jarcke, *Principienfragen*, 437 sq.
(2) Waitz, *Grundzüge der Politik*, 6 sq.

y arriver, — il faudra bien qu'il consente à ce qu'on distingue entre état et humanité, et que tout esprit qui n'est pas déjà séduit au point de vue moral et politique, sépare plus ou moins distinctement en lui le citoyen de l'homme.

De par là nature, l'état a donc une place intermédiaire entre l'humanité et l'internationalité. Il doit également laisser la liberté aux individus et leur prêter son assistance, afin que comme hommes, ils soient en état de faire valoir leurs droits et de remplir leurs devoirs, de même qu'il doit, d'un autre côté, ne pas approcher trop près de la nationalité. Nous regrettons très vivement cette dégénérescence du sentiment national légitime, parce que nous découvrons en elle, au point de vue moral, une triple chose qu'il faut rejeter : le renouvellement de l'ancienne théorie païenne, barbare, impitoyable, orgueilleuse, égoïste, la parenté avec la théorie brutale et matérialiste des races, enfin le penchant indéniable à la révolution contre l'ordre politique, juridique et historique existant.

A cela s'ajoute, au point de vue purement politique, un autre motif qui montre combien cette tendance est condamnable. Dans la nationalité, la formation d'états est, comme nous l'avons déjà dit, une élévation de la vie sensible, pour ne pas dire matérialiste, vers des fins morales plus hautes. Un pas fait en arrière du principe de nationalité est aussi sûrement une négation de la vie morale et par le fait même aussi de la vie politique que pour la femme c'est commettre un crime contre les devoirs du mariage de quitter la maison de son mari, et de demeurer chez ses parents. Il y a des peuples qui sont parvenus à former seulement une nation, mais non un état. Le principe de nationalité est la rechute dans cette forme la plus grossière de l'existence, une tentative de faire retourner l'humanité à l'état de horde ou de bande, en la chassant de l'ordre juridique existant et

établi d'après des fins morales (1). Bien que nous n'approuvions pas un sentiment de nationalité aussi pervers, nous sommes pourtant obligé d'accentuer très fortement le devoir de l'état envers la nationalité. A moins d'être gâté jusqu'à la moelle, personne n'oublie sa famille. Chacun ressent comme un affront fait à son sang tout préjudice porté au sentiment national légitime. Chacun est sensible sous ce rapport, et c'est sur ce terrain qu'il résiste aux efforts tentés pour le faire changer d'opinion. Quand une nationalité ne trouve pas dans l'état ce qu'elle demande : une vie honorable, assurée, agréable, elle la cherche ailleurs, et par tous les moyens. En cela sont à plaindre ces lugubres fantômes du Panslavisme, du Magyarisme, de la Teutomanie, de l'Italie non libre et du Fenianisme. Mais il faut dire aussi que toute la faute n'est pas de leur côté, et que jusqu'à présent l'état moderne, qui se ressemble un peu partout, n'a pas accompli sa tâche à ce point de vue.

Mais il est inutile de dire que ni l'état, ni l'humanité elle-même ne la représentent et ne la remplacent auprès de ses sujets. Chaque état isolé, quelque grand et puissant qu'il puisse être en lui-même, occupe en face de l'humanité une situation subordonnée. Mais pour ce qui concerne les nationalités, son droit n'est nullement aussi absolu qu'on voudrait le faire croire. La vérité est que chaque nationalité et chaque race n'est pas autre chose qu'un rejeton de l'arbre de l'humanité primitivement un et indivisible, et qui, avec le temps, a pris racine et s'est étendu au loin en rameaux indépendants. Chaque état est une nouvelle bifurcation de branches, ou une conception plus étroite de la nationalité. Quand une partie plus ou moins grande d'une nation se sépare d'autres peuples par le droit et l'organisation ; quand elle s'organise intérieurement par une certaine constitution, dans le but d'une sécurité plus grande vers le de-

(1) Cf. Arnold, *Cultur und Rechtsleben.*

hors, et d'une consolidation plus durable vers le dedans, elle donne naissance à l'état. Combien de membres cet état embrasse-t-il ? Ne forme-t-il qu'une nationalité ? Embrasse-t-il en tout ou en partie une nation ou des peuples divers ? Peu importe. Il sera évidemment d'autant plus solidement uni que les vigoureuses forces d'impulsion du sentiment national lui viendront en aide. Mais ce n'est pas ceci qui forme l'état, c'est l'ordre du droit et de la sécurité. Donc, la limitation forme sa nature, de même qu'elle est la cause de son origine. Un état naît par le seul fait qu'une certaine quantité d'hommes sont d'accord pour considérer, comme chose accessoire parmi eux, les intérêts dans les relations, et pour favoriser d'autant plus par une action d'ensemble commune, les fins morales et juridiques. Plus l'état triomphe du grossier principe de nationalité, plus il a clairement conscience de sa tâche (1).

6.—Chaque état doit réaliser une tâche particulière.

De l'admission de cette vérité qui est fondamentale pour toute politique, dépend la connaissance de la véritable tâche de l'état ; et c'est uniquement en se soumettant à elle, qu'il a garantie de solidité pour sa prospérité et sa stabilité. Toute tentative pour former un état universel porte en elle le germe de la dissolution (2), parce qu'elle repose sur l'erreur et aspire à des choses impossibles (3), sans compter que jamais des peuples sains ne pourront s'enthousiasmer pour une telle idée. Ils pressentent la vérité quand même ils ne peuvent en exprimer la raison. Sans un particularisme raisonnable, des institutions politiques n'auront jamais ni popularité, ni durée, et ne réveilleront jamais l'amour du sacrifice dans les masses. Le poète hongrois a raison de chanter :

(1) Arnold, *loc. cit.*, 48 sq. Haulleville, *Définition du droit*, 263 sq. Stahl, *Philos. des Rechtes* (4), III, 161 sq. Bluntschli, *Lehre vom modernen Staate* (5), I, 103, sq.

(2) Aristot., *Polit.*, 2, 1, 4.

(3) Bluntschli, *Lehre vom modernen Staate*, (5) I, 117 sq.

« Il faut à l'homme des limites, car il perd »
« Beaucoup de sa force intérieure lorsqu'il »
« Erre sans cesse à travers l'espace immense. »
« Je crains qu'il ne s'enthousiasme pas »
« Aussi facilement pour le monde tout entier, »
« Qu'il le fait pour la tombe de ses aïeux. » (1)

Ces docteurs d'état qui, sans se soucier du droit, de l'histoire et de la réalité, comptent, en vrais savants de cabinet qu'ils sont, seulement avec des idées qu'ils ont inventées ; ces hommes d'état qui, avec leur puissance, se prêtent à traduire dans la vie les idées de ces doctrinaires, et avant tout les socialistes qui mettent leur orgueil à surpasser encore les rêveries de ces derniers, auraient tous besoin d'aller à l'école du bon sens, chez le peuple, car, en adjugeant à l'état toute la tâche que seule l'humanité totale est appelée à résoudre, ils montrent qu'ils ont à peine une idée de la véritable tâche de l'état. Et ce qui est pis encore, c'est qu'ils préparent au Socialisme les voies pour son œuvre de destruction. Peut-être ne s'en aperçoivent-ils pas ; mais c'est pourtant la vérité, que ce sont eux qui déploient le plus d'activité pour enlever à l'état le droit, et même la possibilité d'exister (2). Qu'est-ce donc qu'une humanité qui ne repose pas sur l'homme réel, et qui ne respecte pas son union avec la famille, la commune, les classes et l'état? Ou c'est une parole morte qui n'a rien à faire avec la réalité, l'histoire, le bien-être ou le malaise de l'humanité, et qui est un simple exercice oratoire, ou, si elle contient quelque chose, elle arrache alors l'homme des sphères auxquelles il appartient par la nature, par l'histoire et par le droit. Mais il n'y a rien à faire avec cet homme ainsi déraciné, car il a perdu toute base solide et tout appui sûr. C'est pourquoi un Cosmopolitisme et un Humanisme qui ne servent pas de contrepoids à un patriotisme très déterminé, sont encore plus funeste qu'un patriotisme qui ne repose pas sur le dé-

(1) Madach, *Tragœdie des Menschen*, 12 Gesang.
(2) Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, IX, 612.

vouement à la famille, à la vocation et à l'état, à la tradition, à la coutume et à l'histoire. Nous ne pouvons pourtant pas prendre l'homme comme un simple être de raison ; il nous faut bien le considérer comme membre des communautés juridiques et historiques qui sont la famille, la commune, l'état et l'Eglise. C'est seulement par celles-ci, et seulement quand il est intimement lié avec elles, qu'il est un véritable membre vivant de l'humanité tout entière. Mais ce prétendu faux principe d'humanité brise ces membres moyens, et cherche à revendiquer pour le tout chaque individu directement, sans intermédiaire. Or, c'est précisément le but que poursuit la fausse Internationale visible du Socialisme.

Pour ne pas prêter les mains à cette perversité, l'état doit former un cercle déterminé de son activité, un cercle étroit et fixé par la nature des situations et de l'histoire. Chacun ne sait pas tout, et ce qu'il sait, il ne le sait pas de la même manière que d'autres ; mais si quelqu'un fait ce qu'il peut, à sa manière, il n'y a rien à dire. Ceci s'applique aussi à l'état. Tout état doit favoriser la justice et la morale ; mais tout état doit favoriser celles qui lui incombent et de la manière qui lui est conforme (1). Nous devons des remerciements sincères à Hegel d'avoir fait ressortir si clairement ce point dans son histoire de la philosophie, quand même nous ne pouvons pas approuver complètement l'application qu'il en a faite. Chaque état doit en effet poursuivre une idée morale particulière. Plus celle-ci est déterminée, plus la manière par laquelle il cherche à la réaliser répond à son organisation tout entière, plus le résultat sera grand. Chaque état a l'obligation de réaliser la justice ; mais chacun doit le faire d'une manière particulière et propre à lui.

On peut donc appeler pour cette raison chaque état une forme particulière du droit (2), et chaque politique

(1) Aristot., *Polit.*, 5, 7 (9), 14.
(2) Eudem., *Moral.*, 7, 9, 1.

qui en fait l'épreuve, un exercice particulier de la justice. On ne peut concevoir un état qui soit meilleur ou plus parfait (1). C'est précisément parce que l'état, comme un tout partiel, a fini par se former de la grande masse de l'humanité, qu'il veut résoudre sa tâche générale d'une façon particulière. Celui qui voudrait que l'état réalisât des idées au-dessus de ses forces, soit en hauteur, soit en étendue ; celui qui le berce dans l'illusion que sa tâche consiste à dominer tout ce qui appartient à la civilisation de l'humanité, sans distinction de choses intérieures et extérieures, choses divines et humaines ; celui qui lui assigne des fins hors de sa portée en ce qui concerne l'éducation et la science, le mariage, la vie ecclésiastique, la transformation intérieure de la vie sociale, celui-là prépare sa chute, car il mine la base de son action et lui ravit le droit d'exister. L'état est fondé pour assurer la sécurité des lois et pour sauvegarder la paix (2), non seulement pour ses sujets, mais pour tous. Il n'est qu'une partie du tout et doit, dans sa situation limitée et selon la mesure de ses obligations particulières, contribuer pour sa part au salut de l'ensemble. Tous les autres membres du tout qui sont à ses côtés, ont autant de droit que lui. S'il viole ceux-ci et outrepasse ses limites, il devient un danger pour la sécurité et la paix de la totalité, et se prive lui-même du droit d'exister. S'il trouble la paix, il ne peut plus être non plus son rempart et son protecteur. Et s'il n'est pas cela, il a manqué sa fin et n'a pas le droit d'exister. De plus, il perd de son contenu intérieur, de sa force, et de sa capacité de vie dans la même proportion qu'il s'égare au delà de la sphère particulière de son activité naturelle, et s'expose ainsi à tomber sous la première attaque sérieuse.

(1) Waitz, *Grundzüge der Politik*. 8. Cf. Aristot., *Polit.*, 4, 1, 2, 3 ; 3, 5.

(2) Engelbert, *Admon.*, *De ortu et fine Rom. Imperii*. 16, 21. Thomas, *Reg. princ.*, 1, 2.

7.— Quatre principes pour la vie d'état.

La prospérité de l'état dépend donc de quatre choses. Il doit d'abord se limiter à sa tâche propre qui lui est assez strictement mesurée en tout, mais qu'il peut connaître d'autant plus clairement et entreprendre avec d'autant plus de décision. Ceci est au fond la plus grande difficulté. Celui qui peut faire beaucoup est trop facilement incliné à croire qu'il peut tout faire, et croit très difficilement que ceux-là ont de bonnes intentions à son endroit qui lui prêchent la modération. Plus la puissance est grande, plus aussi elle a la tentation de s'insinuer dans des sphères d'action qui lui sont étrangères. Or ceci est non seulement beaucoup plus facile à l'état, mais c'est aussi beaucoup plus dangereux que s'il s'agissait seulement d'un individu qui se laisse entraîner à des empiètements. L'expérience de conséquences qui ne se font jamais attendre longtemps l'assagira peut-être ; mais qui le sauvera s'il se laisse entraîner sur cette voie? Pour un qui voit le danger, il y en a des milliers qui vont de l'avant et lui rendent tout retour impossible. Chaque exhortation au droit est décriée comme une trahison envers la patrie ; ce qui flatte la passion est au contraire défendu comme s'il s'agissait de la conservation personnelle et d'un devoir. C'est pourquoi on peut bien dire que dans la vie de l'état, la passion d'élargir la puissance par des empiètements est presque incurable, dès qu'elle a fait le premier pas. Avec cette conduite, c'en est fait aussi de l'intelligence de la vraie fin de l'état, car c'est une loi du gouvernement divin du monde, que quiconque s'arroge des droits étrangers sera toujours incapable de reconnaître les siens propres et ses obligations.

Mais cela ne veut pas dire que chaque état doive se se retirer exclusivement dans son domaine propre et limité autant que possible. Chaque état doit plutôt, et c'est la seconde chose que nous avons à dire, se mouvoir sur le domaine de son activité particulière, de telle sorte qu'il favorise toujours la grande totalité, et qu'en

tout cas, il ne lui devienne pas préjudiciable. L'état est une partie du tout formé par l'humanité, et c'est précisément une raison pour laquelle il a toujours des oblitions envers celle-ci, même là où son utilité propre est en cause. Et il travaille pour le plus grand avantage de cette dernière s'il sert sincèrement le grand tout. Celui qui sert fidèlement quelqu'un qui est plus grand que lui, se sert plutôt lui-même qu'il ne sert celui-là. Une politique qui sert exclusivement le particularisme, ou, pour le dire plus justement, l'égoïsme ; une politique intéresrée, étroite, porte beaucoup moins de préjudice à la totalité à laquelle elle refuse l'accomplissement de quelques devoirs, que d'autres peuvent peut-être facilement remplacer, qu'à sa propre cause, qu'elle prive ainsi du soutien autrement appréciable de l'ensemble.

A ces deux devoirs de l'état relatifs à ce qui est en dehors de lui et au-dessus de lui, répondent deux obligations envers ce qui est en lui et au-dessous de lui. En d'autres termes troisièmement, l'état ne doit jamais perdre de vue que ses membres individuels ne sont pas là à cause de lui, mais que c'est lui qui existe par eux et pour eux. Sans doute ceci semble être une douce hérésie aux oreilles de notre génération, car on regarde comme un titre de gloire pour l'état moderne d'avoir pénétré tous les individus, et de les avoir abaissés eux et leur activité au rang d'instruments serviles (1). On ne recule même pas devant cette exigence que l'état doit être armé d'un pouvoir excessif en face duquel la puissance de chaque volonté individuelle ne compte pour ainsi dire pas (2), et qu'il doit imposer aux peuples des lois inflexibles, une discipline de fer, jusqu'à ce qu'ils admettent ce lourd fardeau comme naturel et nécessaire (3). Nous sommes obligés de protester là contre

(1) J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwærtigen Zeitalters*, 14 et 15 *Vorl.* (G. W. VII, 210, 227).
(2) Id. *Grundlage des Naturrechtes*, § 16, III. d. (G. W. III, 153).
(3) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 338.

au nom de l'état et de l'humanité. L'état ne doit pas être un état d'esclaves, pour ne pas dire une étable où sont parqués des êtres sans raison ; et ses sujets ne doivent pas être rabaissés au rang d'animaux. Chacun de ses membres est un être libre, indépendant, personnel, qui ne disparaît pas dans l'état avec toute son existence. Par là même que quelqu'un devient citoyen, il ne cesse pas d'être homme. Il est homme et homme il reste. De plus, il reste chrétien, et il a le droit et le devoir de vivre comme chrétien. Aux sujets de l'état aussi s'applique la loi d'un être plus élevé, loi en vertu de laquelle ils doivent poursuivre une fin allant au delà de ses étroites limites. L'état ne peut les dispenser de rendre compte de leurs actions à une puissance plus élevée, à un juge divin incorruptible. Rien ne l'autorise à violer le droit, la raison, la liberté, la conscience de ses sujets, ou de mettre en danger leur sort éternel. Sous ce rapport, nous espérons pour l'honneur de l'état et de l'humanité qu'on s'en tiendra au droit germanique chrétien : l'homme est à Dieu et non à l'empereur (1). Les gens sont à Dieu, et l'intérêt à l'empereur (2). L'empereur même n'a pas de droit sur le corps de l'homme (3). L'état doit veiller à la paix, a la tranquillité intérieure, à la sécurité extérieure du tout, mais de telle sorte que chaque individu y trouve son compte avec tous ses droits et tous ses devoirs.

Mais comme l'individu ne trouve pas dans l'état satisfaction à toutes ses exigences, il s'ensuit pour l'état un quatrième devoir. Il y a des intérêts que nous réalisons seulement ou par l'humanité tout entière, ou par l'association de gens qui unissent leurs forces et leur expérience pour une fin particulière. C'est pourquoi, sous aucun prétexte, l'état ne doit être un obstacle à ces associations que les hommes contractent, soit par impulsion libre, soit par suite d'une loi naturelle et sur-

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw* 43, (2, 155).
(2) *Ibid. loc. cit.*, 40 (2. 105). — (3) *Ibid.* 340 (7, 375).

naturelle, pour satisfaire à des nécessités matérielles, pour combler leurs besoins de civilisation, ou pratiquer leurs devoirs religieux. La famille, la société, avec tous leurs membres isolés, et comme c'est tout naturel l'Eglise, ont, malgré les droits de l'état, un droit inviolable à exciter et à déployer leur activité pour atteindre leurs fins. Un état qui ne respecte pas ces droits méprise son propre droit. Malgré toutes les limites qui l'entourent, l'état peut et doit accorder la liberté complète à chacune de ses parties individuelles et à tout pouvoir qui poursuit au dedans de lui des fins propres autorisées (1). On peut bien dire que la transgression de cette loi fondamentale de l'état offre toujours les motifs les plus graves de rendre sa situation suspecte. On n'attaque des droits étrangers que lorsqu'on n'est pas sûr des siens, ou qu'on les a perdus. Déjà chez les anciens, la centralisation excessive, l'immixtion en tout, étaient considérées comme le signe le plus certain que la vie intérieure de l'état était vermoulue et pourrie (2), et l'histoire en fait foi. Plus la vie de l'état décline, plus celui-ci cherche à être tout et à tout absorber en lui. Les lois augmentent alors dans une quantité effrayante. L'état s'occupe de tout. Ce qui n'est pas expressément ordonné est, comme dans le pharisaïsme, considéré comme punissable. Les hommes deviennent des machines. La faiblesse de l'état se manifeste d'une manière très évidente en ce qu'il faut tout commander, même les choses les plus insignifiantes, en ce que plus rien ne prospère librement, naturellement, par l'intérieur, c'est-à-dire ne peut prospérer (3).

8.— La tâche que le Christianisme avait à accomplir, et qu'il a accomplie.

Tel est l'enseignement d'état donné par le droit naturel et par le Christianisme. On peut, si l'on veut, rejeter la conception chrétienne qu'en dehors de lui aucun état

(1) Aristot., *Polit.*, 5, 2, 7.
(2) Aristot., *Polit.*, 2, 2 (5), 7, 9.
(3) *Ibid.*, 6, 4 (6), 2. Cf., *Authent. coll.*, 4, tit. 7, nov. 28, praef. : Non in verborum multitudine, sed in vero et justo rerum effectu robur imperii collocandum est.

ne peut exister ; il ne sera pas nécessaire de la défendre après tout ce que nous venons de dire. Non ! nous ne voulons pas justifier la religion du Seigneur, mais nous voulons dire, à sa gloire, que c'est elle qui la première a ramené l'état à son droit naturel, a rendu dans son sein la vie supportable et même agréable à l'homme, et lui a fait retrouver ainsi sa véritable santé et sa vraie force intérieure.

Le grand défaut de l'ancien état était le manque de vie intérieure indépendante. Tous ses sujets, avec tout ce qu'ils étaient, ce qu'ils pouvaient, ce qu'ils possédaient, étaient astreints sans réserve et même asservis à l'état. D'après nos idées, l'individu payait la splendeur et la puissance de l'ensemble par un asservissement intolérable. A Sparte, d'après l'expression de Plutarque (1), il n'était permis à personne, d'organiser sa vie à sa propre guise ; mais on prescrivait à chacun ce qu'il devait manger et boire, chaque pas qu'il devait faire, comme s'il se fut agi de soldats en campagne. Et personne ne pensait qu'il s'appartenait ; mais chacun se considérait comme la chose de l'état.

Il n'en était pas autrement non plus dans cette Athènes tant vantée pour sa vie intellectuelle. « Vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes, et vous avez encore bien moins le droit de considérer votre possession comme votre propriété, car tout appartient à l'état (2) », est-il dit aussi à l'athénien, et cela non par un tyran, ou par un conquérant, mais par le philosophe Platon. Socrate lui-même n'hésite pas un instant à prôner le principe de l'absolutisme le plus radical. « Ce que l'état ordonne, enseigne-t-il, est juste ; juste est celui qui fait la volonté de l'état (3). C'est tout à fait la parole de Hegel : « Ce qui est raisonnable est réel, et ce qui est réel est raisonnable (4). C'est exactement ce qu'enseignait Marc-Aurèle (5).

(1) Plutarch., *Lycurg.*, 24, 1. — (2) Plato., *Leg.*, 11, p. 923 sq. a.
(3) Xenophon, *Memorab.*, 4, 4, 12 sq., 6, 6.
(4) Hegel, *Philosophie des Rechtes. Vorrede* (G. W. VIII, 17).
(5) Marc-Aurel., 4, 10.

Nous pouvons bien dire que tel a été le principe général de l'antiquité. On peut se figurer ce que devait être la vie de l'état en pareilles circonstances. Il n'était question ni de la conscience, ni de la liberté. L'état exigeait-il d'un citoyen seulement un liard de plus qu'il ne pouvait payer ? Alors, la punition était la prison, la déchéance de son honneur, la confiscation de sa fortune (1). Quand il est question de l'état, on ne peut évidemment pas parler de la classe qui était de beaucoup la plus nombreuse, les esclaves. Le maître pouvait tout se permettre envers eux (2). Qu'était-ce alors pour l'état ? On ne pouvait pas seulement les appeler une de ses parties. Ils n'étaient que des choses.

Pour eux, il n'y avait point de droit, point de conscience, point de nom (3). Voilà quelle était la situation dans ces curieux soi-disant états libres de l'antiquité.

Nous ne serons pas surpris de ce que l'histoire nous raconte sur l'époque impériale de Rome. L'idée d'état païen s'était alors développée dans toute sa logique, et prouva même au plus confiant, qu'à côté d'elle, il ne peut rien exister de ce qui rappelle la liberté et l'indépendance. Sans doute on parlait et on parle toujours de l'organisation et de la justice grandioses de l'Empire romain, mais dit Aulu-Gelle : « autres sont les paroles et autre est la réalité (4) ». Il arriva que la majorité des hommes ne voulut plus se charger du fardeau de la vie, pour laquelle ils ne trouvaient ni protection, ni moyens, et que les richesses ne furent plus une garantie du droit et de la vie pour le petit nombre des richissimes qui les possédaient.

En face de cette situation, il n'était pas suffisant que le christianisme dirigeât seulement en haut les regards des hommes. Au premier moment, ce fut de quelque

(1) Andocides, *De myster.*, 73. — Isocrates, *Panathen.*, 10.
(2) Seneca, *Clement.*, 1, 18, 2.
(3) Cf. II vol., conf. XIII, 9 ; III vol., conf. IV, 2.
(4) Aulus Gellius, 16, 13.

utilité, quand il releva l'humanité foulée aux pieds par la perspective consolante d'une récompense éternelle dans un monde meilleur, et lui facilita le devoir de l'obéissance rendue si difficile envers un tel pouvoir, en lui indiquant Dieu comme celui à qui la soumission se rapportait. Mais ceci ne pouvait suffire longtemps. Il fallait créer dans la vie d'état des situations plus dignes de l'homme. Après avoir vivifié dans chaque individu le besoin de liberté, et la conscience de l'indépendance personnelle, le christianisme devait aussi transformer la vie publique de telle sorte que chaque personnalité et chaque association plus étroite autorisée, y trouvât une impulsion libre et indépendante, et que tous les membres aient leur part au développement de l'ensemble, sans toutefois nuire à ce dernier (1). Souvent on dit que la question fut résolue grâce à la pénétration des Germains dans l'Empire romain. Or ce nouvel élément n'était bon qu'à créer un nouveau danger pour la vie d'état. Dans l'état antique, le pouvoir et l'ensemble sont tout, l'individu n'est rien. L'esprit germain ne sait encore rien de l'état, et ne tolère pas une absoption de l'individu par le tout, ou seulement la prédominance d'un pouvoir quelconque (2). Le plus grand danger pour la vie d'état germanique consiste toujours en ce que l'instinct d'indépendance de l'individu dissout l'unité du tout. L'Allemand sert le grand tout par conviction, mais seulement à cause de l'indépendance de l'individu. Et précisément là où l'état élève des prétentions trop grandes, comme un géant, il se sent pris du désir de

(1) Cf. Thomas, 1, 2, q. 105, a. 1.

(2) Cæsar, *Bell. gall.*, VI, 23. Tacit., *Annal.*, XIII, 54 (in quantum Germani regnantur). Gregor. Tur., *H. Franc.*, IV, 14 ; VII, 8 ; VIII. 30 ; IX, 3. En particulier Tacit., *German.*, VII. Les seuls Germains qui toléraient un pouvoir et une domination étaient les Goths, et ils étaient encore bien loin d'être la perfection du genre. Tacit., *German.*, XLIII. Cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgesch.*, (2), II, 165 sq. Arnold, *Deutsche Urzeit*, 331 sq., 357 sq. Zœpfl, *Deutsche Rechtsgesch.*, (4), II, 188. Schrœder, *Deutsche Rechtsgesch.*, 19 sq., 114 sq. Cf. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 486 (9, 13).

faire sauter l'édifice d'un coup d'épaule ou d'enfoncer le sol d'un coup de pied, faits que les anciennes légendes héroïques nous racontent avec une véritable joie. Donc, bien loin d'avoir enlevé sa tâche au christianisme sous ce rapport, les Germains ne firent que la doubler.

En face de ces deux maux, savoir une concentration qui menace d'étouffer toute personnalité, et un subjectivisme à côté duquel l'ensemble pouvait arriver difficilement jusqu'à son droit, il s'agissait d'harmoniser l'unité, les droits particuliers, l'indépendance de tous les membres avec le dévouement à l'ensemble, la liberté de la personne avec le respect de l'autorité, la solidité inébranlable de la conscience avec l'adhésion à la loi, l'action faite en esprit de sacrifice avec la docilité aux enseignements donnés et la limitation individuelle faite par conviction personnelle, la fidélité au devoir et à l'autorité avec l'exigence de la protection légale, la soumission au pouvoir avec le désir que celui-ci reconnaisse et accomplisse ses obligations envers le moindre de ses sujets. Pour les hommes d'état et les jurisconsultes de l'ancienne organisation, cette tâche leur semblait insoluble et en contradiction avec elle-même. Aussi n'ont-ils tenté aucun effort pour la résoudre. Au contraire, plus la science du droit se forma, plus l'idée d'état se précisa, plus la pression vers le bas devint forte. Sous ce rapport, les nouvelles vues chrétiennes passèrent sur les hommes sans laisser de traces. La situation de Rome à ses derniers temps, ou plutôt de Byzance, montrent une oppression des communes allant toujours croissant. Les charges deviennent plus lourdes, la liberté plus limitée, les droits sont ramenés à une mesure plus petite que sous Hadrien et sous Caracalla (1).

Il ne restait alors au christianisme qu'à intervenir lui-même. Naturellement il n'a pas donné de lois dans cette question qui ne concernait pas sa tâche propre.

(1) Rein bei Pauly, *Real= Encykl.*, II, 886 sq. V, 224 sq.

Il n'a pas publié non plus de programmes politiques retentissants, dans le genre de ceux dont les anciens ont dit : Ce sont des paroles qui ressemblent à la neige de l'année dernière. Il n'a pas soulevé non plus de savantes discussions philosophiques ni de violents débats politiques. Mais il s'est mis au travail pour résoudre la question d'une manière pratique. Partout les évêques et les prêtres se sont levés comme défenseurs des communes et des citoyens opprimés. Ils furent attaqués, suspectés, persécutés des milliers de fois comme des perturbateurs, des tribuns ambitieux, mais tout cela ne les fit pas dévier de leur voie ; et après de pénibles luttes, qui durèrent des siècles, le travail fut accompli, de telle sorte que l'esprit chrétien qui l'avait fait put se présenter en tout honneur à la face du monde, quoiqu'il y eut encore beaucoup à faire pour l'achèvement définitif.

Au moyen âge, ce ne furent que corporations et associations libres, libertés et privilèges. Un esprit de classe sans pareil régnait à cette époque. Ces hommes jadis si égoïstes sacrifiaient tout pour l'honneur et la prospérité de la corporation, de la confrérie, de la commune, et, dans chacune de ces petites sphères, quelque fermée et disciplinée qu'elle fût, il se mouvait autant de caractères indépendants, propres dans leur espèce, n'obéissant qu'à leurs convictions, originaux, qu'il y vivait d'hommes. Tous étaient enthousiastes pour leur liberté, mais tous avaient aussi en vue la pensée au grand ensemble commun auquel ils s'adjoignaient avec joie et esprit de sacrifice, comme membres libres doués d'activité propre. Ils donnaient tout pour la patrie. Commettre une infidélité envers elle était pire pour eux que le crime de Judas (2). Pour exprimer toute l'horreur qu'ils avaient de la trahison, ils ont inventé ce proverbe : Le

(1) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 8772.

(2) Kuonrât, *Rolandslied*, 6103. Dante lui aussi place au plus profond de l'enfer les traîtres envers la patrie et les traîtres envers Dieu. Il n'y a pas lieu de s'étonner que la législation allemande pensât de même. V. Zœpfl, *Deutsche Rechtsgesch.*, (4), III, 373, 377, 417.

corbeau ne mange pas du traître (1). Mourir pour la patrie était pour eux une mort aussi belle et aussi expiatoire que le martyre (2). Mais, à n'en pas douter, cette patrie était la patrie chrétienne, le rempart de leur foi, l'école de leur vie, l'alliée de leur religion, la patrie dans laquelle ils avaient trouvé le bonheur. C'était le christianisme vivant qui conciliait leur soif d'indépendance avec le devoir de l'obéissance, qui leur enseignait à faire de leur dévouement envers l'état un véritable culte divin, mais qui compensait aussi, par la liberté et le droit, leur subordination à une direction unique et sévère.

9.—Où l'état peut-il trouver aide et protection aujourd'hui?

D'autres temps sont venus depuis. Le monde a suspecté et persécuté comme une ennemie de la liberté celle qui a rétabli la liberté, et comme une puissance destructive de l'obéissance celle qui a enseigné l'obéissance, comme une puissance subversive de l'autorité celle qui a protégé l'autorité, et il l'a exclue de toute influence sur la vie publique. Qu'en est-il résulté pour la liberté, l'obéissance, l'autorité? Chacun peut le constater. C'est peut-être par la comparaison entre l'histoire des temps passés et des temps actuels que l'état, qui ne peut exister sans ces trois soutiens, pourrait apprendre où sont ses vrais amis, et où il peut espérer trouver le plus sûrement aide et protection contre les dangers du présent et de l'avenir.

(1) Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 7862.

(2) *Chanson de Roland*, 1134. Kuonrât, *Rolandslied*, 78 sq. 3251 sq. 3409 sq. On allait même jusqu'à nommer martyre, la mort des païens qui tombaient en combattant pour la patrie (*Chanson de Roland*, 1638). Le peuple catholique du sud de la Bavière croit encore aujourd'hui que ceux qui meurent pour la patrie, vont tout droit au ciel, comme les nouveaux baptisés et les martyrs. De fait, saint Thomas (2, 2, q. 124, a. 5, ad 3) dit qu'on pourrait faire de la mort pour la patrie un martyre, si on avait l'intention de la subir pour Dieu, et à plus forte raison si la guerre était une vraie guerre pour le Christ (Supplem., q. 96 [97], a. 6, ad 11). Cf. aux deux endroits Sylvius, Soto in-4. d, 49, q. 5, a. 2, concl. 4, § ad hæc tandem, et en particulier Billuart, *Tract. de fort.*, d. 1, a. 2, pet. 1. Pourquoi le guerrier n'est-il pas appelé martyr? Ceci s'explique, parce que mourir en combattant est incomparablement moindre que pâtir et souffrir. Salmantic., *Cursus theolog.*, tr. 9, d. 3, n. 24; Cf. n. 15.

VINGT-SIXIÈME CONFÉRENCE

LA FIN DE L'ÉTAT.

1. Le droit public est inséparable des devoirs publics. — 2. L'état a une fin. — 3. La justice distributive favorise le bien privé. — 4. Protection du bien privé total. — 5. L'état ne doit protéger qu'indirectement le bien privé. — 6. La fin propre et immédiate de l'état est la réalisation du bien commun. — 7. Détermination plus précise de ce qui appartient au bien commun de l'état. — 8. Les différentes conceptions de l'état. — 9. Idée qu'il faut se faire de l'état.

1. — Le droit public est inséparable des devoirs publics.

La justice consiste en ce que chacun reçoive ce qui lui est dû. Celui qui reçoit quelque chose doit donner quelque chose en retour. Si on fait quelque chose pour quelqu'un, celui-ci doit alors accomplir quelque chose comme compensation. Il faut qu'il y ait réciprocité de dons. La justice repose donc sur l'égalité (1), sinon sur l'égalité mathématique, du moins sur l'égalité proportionnelle (2). Là où il y a inégalité, il n'y a plus de doute qu'une injustice soit commise (3). Donc, celui qui se charge d'un droit, se charge aussi d'un devoir, car il n'y a pas de droit qui concède seulement un droit. Si quelqu'un veut faire de son droit un usage légitime, il doit alors remplir ses obligations. Si celles-ci lui sont trop pénibles, il ne lui reste qu'un moyen de s'en dispenser, c'est de renoncer à son droit, supposé qu'il le puisse sans causer un nouveau préjudice à d'autres. Cette conduite n'est certes pas un signe de courage, de constance et de zèle pour la justice, mais elle est du moins un moyen d'éviter l'injustice. Or l'état doit être avant tout le soutien et la réalisation de la justice. Chaque état,

(1) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 3 ; *Magna Mor.*, 1, 34, 9.
(2) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 8, 12, 14.
(3) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 3 ; *Magna Mor.*, 1, 34, 5.

comme disent les anciens, est une catégorie, une certaine délimitation, de ce qui est juste (1). C'est tellement dans sa nature, qu'il ne peut pas subsister longtemps s'il s'éloigne du droit (2). Et comme il n'y a qu'une seule justice, qu'un seul bien, la bonté (2), la prudence, la force, la justice, bref la vertu de l'état ne peut être, de sa nature, autre que celle de l'individu (4). Nous ne pouvons donc pas parler autrement de la morale publique que de la morale de l'individu, et nous ne pouvons établir pour le droit public d'autres principes que pour le droit privé.

S'il en est ainsi, des obligations reposent également sur le droit d'état et sont unies à lui, comme elles le sont à chaque droit qu'un individu acquiert. Et ces obligations ne se rapportent pas seulement à l'état lui-même comme formant un tout, et parfois à d'autres états, mais elles se rapportent aussi aux hommes envers lesquels l'état possède des droits, car ils ne sont pas créés à cause de lui, mais c'est lui qui est formé à cause d'eux. Or, la fin pour laquelle un droit est accordé, est celle qui consiste à réaliser un bien auquel conduit ce qui est juste, car le droit est toujours le moyen, et il n'y a que le bien qui soit ce à quoi on aspire à cause de lui-même, par tout le reste (5). Par conséquent, le devoir de prendre soin de ceux qui lui sont subordonnés est inséparable du droit public. En se donnant comme usufruitier et exécuteur du droit public, l'état contracte l'obligation de promouvoir le bien de ses sujets. S'il ne veut pas admettre ceci, il doit se démettre de l'administration du droit public, et, comme il est inséparable de celui-ci, il doit renoncer à exister lui-même.

Il est donc superflu de demander si l'état a une fin. 2. — L'état a une fin.

(1) Aristot., *Eudem.*, 7, 9, 1.
(2) Aristot., *Eudem.*, 7, 13 (14), 2.
(3) Aristot., *Eth.*, 1, 2 (1), 8.
(4) Aristot., *Pol.*, 7, 1, 5. Thomas, *Reg. princ.*, 1, 15.
(5) Aristot., *Rhetor.*, 1, 6, 2 sq.

S'il est porteur et exécuteur d'un droit, — il l'est et il doit l'être, — il a aussi une fin, et c'est la fin qu'a le droit. Si un homme bon et juste, si un état bon et juste doivent être jugés d'après les mêmes principes, alors l'homme comme individu, et l'humanité comme totalité, comme société ou comme état, ont une seule et même fin (1).

Que penser alors si des jurisconsultes et des hommes politiques prétendent que l'état n'a point de fin, et qu'il vaudrait mieux n'en pas parler (2)? Pourquoi n'en parlerait-on pas? Cela signifierait-il que cette fin est si mal remplie, qu'il vaudrait mieux la couvrir du voile de la charité chrétienne? Ou bien ne veut-on pas entrer en discussion à ce sujet, parce qu'on comprend très bien que si l'état a des fins à remplir, il a aussi des devoirs dont il n'aime peut-être pas à entendre parler?

Ce dernier cas est sans doute le vrai. La supposition d'où provient cette tentative d'apaisement est on ne peut plus juste. Oui, l'état a des devoirs parce qu'il a une fin. Il ne peut exister sans avoir une fin, car le crapaud et le vers eux-mêmes ont une fin. Personne ne voudra lui faire l'affront de dire de lui ce que Meusebach aimait à dire d'un homme sans aveu : Il est allé parmi ceux qui n'ont pas de fin. Et il ne peut pas être sa propre fin, du moins pas pour ceux qui ne partagent pas l'opinion de Hégel et du panthéisme, opinion d'après laquelle il est comme le Dieu visible présent sur terre. Dieu seul est sa propre fin. Donc s'il n'est pas lui-même sa fin, il a une fin en dehors de lui et au-dessus de lui.

3.—La justice distributive favorise le bien privé.

Cette fin, à commencer par ce qu'il y a de plus petit et de plus proche, — malheureusement ce sur quoi on passe aussi le plus souvent, — est le bien de chaque sujet. C'est seulement aux temps modernes qu'il était réservé de nier ce principe. Kant l'a fait d'une manière

(1) Aristot., *Polit.*, 7, 13 (15), 16.
(2) Lasson, *Rechtsphil.*, 313.

assez catégorique (1). Mais voici que Lasson vient dire avec autant de sang-froid que de brièveté : « Dans aucun cas l'état n'a le devoir de rendre les hommes heureux (2) ».

Si c'est vraiment l'opinion et la pratique de l'état moderne, il laisse de beaucoup derrière lui le despotisme de l'état antique. Car, malgré le peu de soin que celui-ci prit pour savoir ce qui faisait du bien ou du mal aux hommes, il reconnaissait du moins que là où la vie apportait des avantages ou imposait des fardeaux, les uns et les autres devaient être également répartis (3). Cicéron va même si loin qu'il impose comme devoir à ceux qui doivent diriger les affaires de l'état, de penser à l'avantage des sujets, puisqu'ils ont leur charge non pour leur propre utilité, mais pour l'utilité de ceux-là (4). Ces paroles sont peu de chose, mais elles contiennent pourtant un pressentiment de la vérité. Celle-ci, l'ancien monde ne pouvait jamais la comprendre complètement, car l'idée qu'il se faisait de l'état ne laissait jamais émerger la pensée de laquelle tout dépend, à savoir que l'état comme tel a aussi des devoirs envers les individus, qu'en face de lui, chaque sujet, même le plus petit et le plus faible, est libre avec sa personnalité indépendante, et comme porteur de droits inaliénables ; que les membres de l'état peuvent s'unir entre eux, par leur propre impulsion, sans son autorisation, pour la sauvegarde et la consolidation de leurs droits. C'étaient là des doctrines qui sonnaient aux oreilles de l'ancien monde comme autant d'hérésies criant vengeance vers le ciel. Elles sonnent de même aux oreilles du monde moderne, qui est presque descendu au-dessous des païens, en enseignant que l'état est la condition de toute morale, qu'il est l'organisation morale sans laquelle l'homme ne deviendra jamais homme, qu'il est seulement ce par

(1) Kant, *Rechtslehre*, § 47-49.
(2) Lasson, *Rechtsphil.*, 319.
(3) Aristot. *Eth.*, 5, 3 (6), 7. — (4) Cicero, *Offic.*, I, 25.

quoi l'individu devient une personne et une personne morale (1).

Mais ce qui paraissait incompréhensible à l'antiquité, et ce qui est devenu incompréhensible à l'esprit moderne, la conception chrétienne de l'homme, du droit et de l'état, l'a rendu parfaitement compréhensible, et en a fait une doctrine régnante. Depuis cette époque, il est dit : Le droit est pour tout le monde (2) ; rien au-dessus de nous sans nous (3) ; charge égale ne casse les reins à personne (4) ; le seigneur ne peut pas déprimer son sujet ; on ne peut me refuser ce à quoi j'ai droit (5).

Se basant sur cette manière de penser, la théologie et la jurisprudence donnèrent à l'idée de *justice distributive*, une signification beaucoup plus étendue qu'elle ne l'avait eue jusqu'à présent. Les anciens osaient seulement inculquer aux personnes revêtues de l'autorité, et aux personnes occupées des soins de l'administration, qu'elles devaient égaliser les charges et les avantages. Mais en cela aussi le Christianisme a rétabli le droit naturel, en concevant dans un sens plus large la justice distributive, c'est-à-dire comme justice qui assigne à chacun ce qui lui revient, en imposant secondement, en conscience, le devoir ainsi élargi, non seulement aux personnes revêtues de l'autorité, mais à la totalité, et troisièmement, en plaçant comme contrepoids la justice distributive à côté de la justice légale, c'est-à-dire des obligations des sujets envers la communauté. Avec cela était admis le vrai principe que, dans la vie publique aussi, les droits et les devoirs s'équilibrent, que ce n'est plus seulement la totalité qui possède des droits, mais aussi l'individu en face d'elle, de même qu'il n'y a pas seulement le subordonné qui a des devoirs envers

(1) Trendelenburg, *Naturrecht*, 286.
(2) Graf und Dietherr, *Rechtssprichw.*, 1, 44.
(3) *Ibid.*, 9, 101. — (4) *Ibid.*, 9, 60. — (5) *Ibid.*, 11, 48, 42.

l'état, mais que celui-ci aussi en a envers chacun, même envers ses sujets les moins importants.

C'est alors seulement qu'on put réellement parler de justice, c'est-à-dire d'égalité, ou au moins de proportion. A partir de ce moment, chacun put accomplir avec joie ses sacrifices pour la totalité, parce qu'il savait que celle-ci disposerait ses exigences envers le tout et ses entreprises en prenant son bien en considération. C'est ainsi que les avantages qu'il tirait de son dévouement envers l'ensemble répondaient aux charges qu'il supportait pour cela. Par là, le droit public perdit le caractère du Moloch ou du Fatum inexorable qu'il avait toujours porté dans l'antiquité ; il devint humain, miséricordieux (1), et, comme dit le moyen âge, plus miséricordieux (2) que les hommes eux-mêmes. Ainsi se vérifia le principe que l'homme n'est pas ici-bas pour le droit, mais le droit pour l'homme (3). A partir de ce moment-là seulement, l'homme fut établi comme centre de la société, sans que celle-ci fût lésée dans ses droits.

4.– Protection du bien privé total.

Nous devons faire ici deux remarques pour que ce que nous venons de dire ne soit pas mal interprété. On a cru pouvoir décharger l'état de toutes les considérations en vue du bien privé, par ces mots, que c'est un grossier eudémonisme, si on exige de lui de rendre les hommes heureux. En général, un bien-être extérieur ne rend personne heureux. Pour un cœur noble, la liberté de la propre activité est un bien beaucoup plus désirable. Non seulement c'est exact, mais c'est trop peu dire. Nous connaissons encore d'autres choses sans lesquelles personne ne peut être heureux, des choses qui, pour nous, sont des biens au-dessus de tout bien : la vérité, la foi, la morale, la fidélité à la conscience et la pureté du cœur. Or c'est précisément pour cette raison que jamais on n'eût imaginé que quelqu'un pût comprendre le

(1) Graf und Dietherr, *Rechtssprichw.*, 7, 598.
(2) *Ibid.*, 7, 619. — (3) *Dig.*, 1, 5, 2.

mot de *bien privé* seulement des biens extérieurs. Ce qui ne veut pas dire toutefois que ces biens en doivent être exclus. Nous désirons beaucoup que les hommes d'état et les chefs d'état réfléchissent un peu que la faim ne contribue pas précisément au bien de leurs semblables. Quand même la poule au pot n'est pas absolument nécessaire à la prospérité du peuple, nous devons pourtant dire que, dans l'état où les citoyens ne peuvent guère mettre que des pommes de terre sur leur table le dimanche, on ne s'est pas suffisamment occupé du bien-être des sujets. A côté de cela, nous savons très bien que, même dans le pays de cocagne des socialistes, le bien des hommes irait très mal, si les véritables biens de la vie, la justice, la charité, la moralité, la modération, la patience, la modestie, la piété et la religion ne dominaient pas dans tous les cœurs. De là provient précisément notre demande, que, pour suffire à sa tâche, l'état doit contribuer à favoriser ces moyens.

Nous ajoutons qu'il doit contribuer en ce qui dépend de lui à rendre les hommes heureux, et non pas qu'il doive nécessairement rendre les hommes heureux. Il n'y a que l'absolutiste d'état et le socialiste qui réclament cela de lui. Pour nous, il suffit qu'il fasse disparaître les écueils que les hommes ne sont pas en état d'éviter eux-mêmes dans leur course vers le bonheur, et que, par sa législation et sa puissance, il leur accorde une protection sans laquelle ils ne peuvent réaliser leurs désirs légitimes. Le Panthéisme despotique de Hegel et de Strauss dit sans doute que c'est impossible, car le développement de l'esprit humain dans l'histoire, et la marche de la grosse machine de fer rendent vaine toute tentative d'intervention. Le libéralisme panthéistique de Darwin, de Herbert Spencer et de toute l'histoire de la civilisation évolutionniste, prêche le laisser-aller et la non-intervention, car ce qui fait la consolation de l'homme heureux, qui reste le plus habile dans la lutte pour l'existence, c'est précisément de pouvoir s'admirer

ensuite comme un homme qui s'est fait lui-même. Mais si notre civilisation ne veut pas voir se réaliser ces rêveries d'une lutte de tous contre tous, qui remonte aux temps les plus reculés et préhistoriques, l'état doit organiser cela lui-même, y remédier même dans la vie de droit privé, et soutenir le droit, la morale et la religion par son influence.

5. — L'état ne doit protéger qu'indirectement le bien privé.

Donc en second lieu, il ne peut être question que l'unique ou seulement la principale tâche de l'état, consiste à s'occuper du bien privé. Il est tout à fait incompréhensible comment Macaulay, qui d'ailleurs ne manque pas de coup d'œil politique, a pu prétendre que le défaut dans la politique des anciens et de Machiavel, a consisté à méconnaître la véritable tâche de la législation de la société, c'est-à-dire la tâche d'augmenter le bonheur privé. Nous voulons bien croire que ce soit le dégoût du despotisme et du libéralisme, ainsi que son sentiment naturel pour l'humanité et la justice qui lui aient inspiré cette exagération, mais à coup sûr c'en est une, une grande et une nuisible.

Une exagération qu'il faut rejeter avec non moins de décision, est l'enseignement du prétendu état constitutionnel que Kant et Guillaume de Humboldt ont mis sous la forme qui est devenue un des principes favoris du libéralisme. Seulement, c'est une exagération dans le sens opposé. D'après elle, l'état n'aurait pas d'autre tâche envers les individus et le droit privé, que d'être toujours en mesure de protéger le droit, afin que les sujets sachent où ils doivent avoir recours s'ils ne peuvent plus s'aider eux-mêmes en aucune manière. Mais à part cela, la vie et les relations de ses sujets ne le touchent pas le moins du monde. Il ne s'inquiète pas s'ils pratiquent la justice ou l'injustice entre eux, pas plus qu'il n'a souci des relations entre capital et travail. Usure, mariage, divorce, immoralité publique, religion et troubles dans l'exercice de la religion, les hommes peuvent s'en arranger entre eux comme ils veulent et comme ils peu-

vent, pour lui il ne s'en inquiète pas, à moins qu'ils en appellent expressément à sa médiation, et même alors, il n'interviendrait qu'autant qu'un droit bien déterminé de l'individu serait violé.

Comme toujours, la vérité est au milieu. Macaulay a raison de dire que l'état doit s'occuper de toutes ces questions. Guillaume de Humboldt a parlé juste quand il a dit que l'état n'a pas pour tâche particulière de s'occuper des affaires de droit privé. Sa sphère d'action propre embrasse le domaine du droit public. Ce que celui-ci comprend lui incombe directement et exclusivement. Il doit s'occuper de tout cela, en vertu de sa charge, sans qu'il se fasse prier ou appeler. Mais tout ce qui appartient au droit privé est du ressort des personnes privées ou des associations sociales plus étroites que celles-ci forment entre elles. Jamais l'état n'a sujet de se mêler de ses affaires en vertu de son droit propre. Mais, par voie accessoire, ou comme représentant des intéressés, il doit s'en occuper, soit qu'ils l'en prient, soit qu'il intervienne lui-même pour eux, parce qu'ils ne peuvent pas faire valoir leurs droits, et afin qu'ils ne soient pas exposés à les perdre complètement. Non seulement il a le pouvoir d'agir ainsi, mais il en a aussi le devoir, puisque, comme protecteur suprême de tous les droits sur terre, il a également mission de protéger les droits privés.

6. — La fin propre et immédiate de l'état est la réalisation du bien commun.

Nous croyons inutile d'insister sur ce que, par sa nature, l'état a une fin plus élevée et plus vaste que celle de dispenser chaque individu de sa propre activité, ou même de pratiquer à sa place la morale et la religion. La fin propre et dernière de l'état ne peut être autre chose que ce qui donne lieu à sa formation et rend nécessaires tous les grands efforts et tous les sacrifices qui y sont joints.

Par conséquent, la fin principale de l'état ne peut pas être quelque chose qui soit exclusivement dans la nature, comme l'instinct du bien-être ; elle ne peut pas être non

plus quelque chose de si général, qu'elle appartienne aux hommes comme totalité : elle n'est donc pas la réalisation de la fin commune de l'humanité ou du royaume de Dieu. Un état particulier, plus étroit. n'était pas nécessaire pour cela. En se fractionnant en états, le genre humain déclare *à priori* que ceux-ci sont seulement des moyens pour atteindre la destinée terrestre et supra-terrestre, la réalisation de la vraie humanité et de la véritable culture, et enfin l'établissement du royaume de Dieu. Par là, tous les intérêts purement humains et surhumains : instruction, culture, civilisation. humanité, religion, sont exclus de la fin immédiate de l'état. Ils ont une étendue beaucoup plus grande que celui-ci qui leur est subordonné, et calculé pour les exécuter. Cependant, on ne peut pas dire qu'il n'a pas à s'en occuper. Ils le touchent aussi, et cela de telle sorte qu'il n'est pas laissé à son bon plaisir de vouloir les favoriser, mais qu'il viole son devoir s'il s'y dérobe ou s'y oppose. Ces fins vont en effet bien au delà de l'état. Unie à elles la fin de l'état devient un moyen, comme la fin de la création de l'armée, ou de l'administration de la justice, le sont par rapport à lui.

Donc, comme nous ne pouvons bien apprécier l'état qu'en envisageant sa situation dans le cadre de l'humanité tout entière, et dans son union avec les droits de la personnalité, de même l'évidence des fins de l'état dépend de ce qu'on ne confonde pas les fins générales de l'humanité avec celles de l'homme comme personne privée, ou, par suite avec celles des associations libres contractées par lui.

Si nous séparons donc ces deux domaines complètement différents, il n'est plus difficile de voir clair dans notre question. La fin de l'état comprend tout ce que l'homme ne peut atteindre ni par lui seul, ni par son adjonction à une association privée dans le but de poursuivre des tâches générales humaines et surnaturelles, par conséquent l'établissement d'une situation égale et

commune, dans laquelle un certain nombre d'hommes cherchent à réaliser les obligations publiques de l'humanité, par des institutions et des moyens propres à eux, et à garantir leur accomplissement contre les troubles, institutions telles qu'elles résultent des rapports plus étroits de la communauté des hommes en question, institutions qui sont calculées pour que tous ceux qui y participent puissent accomplir, en commun et également, les mêmes obligations et les mêmes vues (1).

C'est le résumé de ce que l'antiquité et le moyen âge entendaient par l'expression si souvent répétée par eux : *bonum commune*. Saint Thomas d'Aquin, pour nous arrêter un instant à lui, distingue très exactement entre le bien de l'individu, le *bonum privatum* (2), et le bien de la totalité, le *bonum commune publicum*, que souvent aussi il appelle simplement *bonum commune* (3). Il ne dit pas seulement que le bien commun passe avant le bien privé (4), mais qu'il se distingue de ce dernier d'une manière aussi essentielle que le droit public se distingue du droit privé (5). C'est pourquoi, il ne traite jamais une question du droit d'état sans la rapporter au bien commun, et y répondre différemment selon qu'elle le favorise ou lui fait obstacle. C'est par considération pour celui-ci, enseigne-t-il, que les individus doivent faire leurs sacrifices et user de leurs droits, que l'autorité doit exercer son pouvoir. Selon qu'une loi est calculée ou non d'après lui, elle doit être considérée comme juste ou injuste. Il en est de même des impôts

(1) Cf. Thomas, 1, 2, q. 90, a. 2.

(2) Aussi bonum unius singularis personæ, salus privata, felicitas privata, bonum singulare, particulare, bona particularia : par exemple 2, 2, q. 58, a. 7.

(3) Aussi bonum commune multorum (Reg. princ., 1, 1), bonum commune multitudinis (2, 2, q. 58, a. 6, arg. 3), bonum multitudinis (Reg. princ., 1, 9 ; 1, 2, q. 96, a. 3), bonum totius (2, 2, q. 58, a. 6, arg. 4), bonum commune civitatis (1, 2, q. 95, a. 4), communis utilitas (1, 2, q. 97, a. 2), communis salus (*ibid.*), commodum multitudinis (1, 2, q. 97, a. 4).

(4) Thomas, 2, 2, q. 43, a. 1. — (5) *Id.*, 2, 2, q. 58, a. 7, ad 2.

et autres charges publiques. Le chef du pouvoir qui a égard au bien commun est pour lui un prince légitime ; celui qui abuse de sa puissance publique pour favoriser son bien privé et causer du dommage à la communauté, est un tyran (1).

7.—Détermination plus précise de ce qui appartient au bien commun de l'état.

Si donc, le bien commun résulte de toutes ces institutions et prescriptions extérieures par lesquelles l'humanité doit accomplir sa tâche générale, à l'intérieur d'un certain cercle, il ne peut y avoir de doute sur ce que cette idée comprend. La destinée commune du genre humain est l'accomplissement de ses fins morales, par conséquent la morale publique. Réaliser celle-ci n'est donc pas la tâche directe de l'état, car elle est de beaucoup hors de sa compétence. Mais son devoir est de procurer, d'ordonner et d'assurer les moyens extérieurs par lesquels ses sujets peuvent être aidés et soutenus dans l'accomplissement de leur tâche commune (2). Or, ces moyens extérieurs consistent dans les mesures et les prescriptions publiques qui sont propres à favoriser la morale publique, et à préserver le bien commun de troubles (3).

Le devoir prochain et proprement dit de l'état est donc d'établir et de protéger l'ordre de droit public, et de prendre à l'intérieur des mesures politiques telles, que ses sujets puissent travailler sans obstacle à la réalisation de la tâche morale qui leur est commune avec tous les hommes. Personne ne niera que, par sa nature, l'état est destiné avant tout à sauvegarder le droit (4). Si nous blâmons la conception de l'état comme simple protecteur du droit, ce n'est pas que ce mot contienne quelque chose qui ne sied pas à l'état, mais c'est pour deux motifs, et parce que ceci a l'air d'attribuer à l'état

(1) Thomas, 2, 2, q. 42, a. 2, ad 3.
(2) Aristot., *Polit.*, 3, 5 (9), 11, 13, 14. Thomas, *Reg. princ.* 1, 25. Contzen, *Polit.*, 2, 3 sq.
(3) Thomas, 1, 2, q. 96, a. 1, 2, 3 ; q. 92, a. 1.
(4) Aegid. a Columna, *Reg. princ.*, 3, 1, 4.

une fin purement négative, et parce que cette fin est conçue d'une manière trop étroite.

L'état ne doit pas seulement empêcher la violation du droit, il doit aussi favoriser le droit par son activité, et aller encore plus loin, c'est-à-dire qu'il doit cultiver le droit de telle sorte qu'il devienne un moyen pour atteindre des fins plus élevées. L'organisation publique du droit doit toujours s'adapter aux besoins de l'état, du temps, des circonstances ; mais elle doit en même temps servir de moyen apte à consolider la morale publique, et réaliser les tâches les plus élevées de l'humanité.

Il résulte de ceci que l'état doit accomplir sa tâche la plus prochaine, qui est l'établissement d'une organisation de droit public, d'un côté en la subordonnant aux fins humaines et surhumaines de l'humanité, mais d'un autre côté en ayant recours, de bien des façons, à d'autres moyens qui appartiennent à des sphères qui lui sont subordonnées ou supérieures, pour accomplir sa tâche telle que sa situation dans le grand ensemble le lui impose. Pour accomplir sa fin principale, il doit donc s'occuper, selon les circonstances, tout aussi bien de favoriser la formation de l'esprit et toute espèce de culture, qu'il doit veiller à favoriser la vie d'acquisition et de relation, de même que la morale et la religion. Mais il doit agir ainsi seulement pour leur prêter secours, ou en tant qu'il en a besoin comme moyens destinés à lui faciliter l'accomplissement de ses devoirs essentiels. Par contre, il n'a pas plus le droit de s'approprier exclusivement ces domaines, qu'il n'a le droit de s'emparer du droit privé. Tant que les individus peuvent se tirer d'affaire en poursuivant ces dernières fins, il n'a pas le droit de s'imposer à eux et de leur créer des obstacles. De même, il n'a jamais le droit de revendiquer ces sphères qui sont de l'humanité tout entière, et hors de sa compétence, pour en faire sa propre sphère. Ce qu'il ne possède pas en vertu de son droit propre, il ne peut l'extorquer à ceux qui le possèdent et l'exercent juste-

ment. Il peut et doit les soutenir, surtout quand il s'agit de fins comme celles que nous venons de citer, fins qui le dépassent, fins que lui-même doit poursuivre, mais par d'autres moyens, fins qui par conséquent ne peuvent être accomplies par lui, comme par d'autres sujets du droit, que si tous ils aspirent à la même fin, d'un commun accord, chacun dans leur domaine particulier, et en se soutenant mutuellement.

Relativement à l'étendue de ce qui appartient essentiellement aux fins de l'état, une limitation est donc nécessaire. Elles comprennent seulement des tâches extérieures, non des tâches idéales et purement intérieures, comme la religion, la morale privée, la famille, la culture, la science, l'éducation ; seulement des tâches de droit public, et non des tâches de droit privé purement personnelles, comme ce qui concerne la conscience, l'honneur, la liberté, le travail, la fortune ; seulement les tâches nécessaires et exigibles, qui incombent comme devoirs à tous les membres de la société, non des tâches libres comme la famille et les associations, quoique par suite de leur importance dans la vie publique, ces derniers donnent davantage sujet à l'intervention de l'état.

A l'intérieur, il est par contre très désirable que, sans se faire prier longtemps, et sans se laisser intimider par les clameurs de l'opinion publique, l'état déploie une grande vigueur pour sauvegarder et les droits qui sont de son ressort immédiat, c'est-à-dire les droits publics, et les droits qu'il fait entrer seulement d'une manière indirecte et par voie auxiliaire dans le domaine de son activité, comme la protection qu'il accorde à la religion et à la morale, comme son rôle effectif dans les questions sociales.

8. — Les différentes conceptions de l'état.

D'après ce que nous venons de dire, il n'est pas difficile de se former une juste conception de l'état (1). Si

(1) V. les différents points de vue dans Zœpfl, *Deutsches Staatsrecht*, (5) I, 42 sq. Jarcke, *Principienfragen*, 320 sq. Holtzendorff, *Principien der Politik*, 183 sq., 344. En particulier Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, (2) I, 463 sq.

l'on tient compte des réserves et des élargissements que nous avons faits tout à l'heure à cette notion, nous n'avons rien à objecter contre l'expression *d'état protecteur du droit*. Mais comme à l'heure actuelle, cette dénomination jouit d'une mauvaise réputation nous préférerions lui donner le nom d'état de justice. Les hommes forment des alliances en vue de la paix (1) et de la tranquillité (2) ; mais par le mot paix, il ne faut pas penser immédiatement, ou du moins principalement, à se défendre contre des agressions extérieures. C'est la dernière chose qui doive attirer l'attention ; il ne faut y penser que dans le cas d'extrême nécessité, et dans des circonstances exceptionnelles. C'est de mauvaise augure pour notre état que par le mot *paix*, nous ne puissions nous représenter une autre situation que celle où, l'épée à la main, nous retenons l'épée de l'ennemi dans le fourreau. Or, la paix est quelque chose d'intérieur. Elle n'est pas quelque chose de négatif ; elle ne consiste pas dans la vigilance à repousser l'ennemi ; mais elle est quelque chose de positif : elle est un bien vrai, grand et sacré. La paix est l'ordre, et l'ordre est impossible sans justice. Il est impossible qu'un état puisse se maintenir sans sauvegarder et sans pratiquer la justice (3). La justice est la base de la vie de l'état (4). La fin de l'état consiste donc, à parler d'une manière générale, à favoriser le bien, l'ordre, la paix par le droit (5), bref à maintenir l'ordre légal à l'intérieur et la sécurité au dehors (6).

Il est à peine nécessaire de parler des conceptions de

(1) August., *Civ. Dei*, XIX, 13, 2.

(2) Justin., *Authent. Coll.*, 8, tit. 15, nov. 114, praef.

(3) Justin., *Authent. Coll.*, 1, tit. 2, nov. 2, c. 5 ; *Inst. proem.* Plato, *Rep.*, 1, p. 351, b. c. Aristot., *Polit.*, 7, 13 (14), 2. Cicéro, *Rep.*, 3, *frag. incert.*, dans August., *Civ. Dei*, II, 21, 4 ; XIX, 21, 1.

(4) Prov., XIV, 34 ; XVI, 12 ; XXV, 5. Sap., V, 24. Aegid. a Columna, *Reg. princ.*, 1, 2, 11, 12.

(5) Aristot., *Eth.*, 2, 1, 5 ; *Polit.*, 7, 12 (13), 1 sq.

(6) Justin., *Authent. Coll.*, 2, tit. 2 nov., 2 praef. Frédéric I, *Feud.*, l. 2, tit. 55.

l'état, comme état de police, ou comme état militaire. Les matérialistes et les hommes d'argent, qui demandent seulement à l'état de sauvegarder leurs possessions et leurs jouissances, par une organisation sévère et des punitions barbares, de veiller à ce qu'aucun fiacre ne les écrase, et qu'aucun ivrogne ne brise leurs vitres à coups de pierres, peuvent voir leur idéal réalisé dans la première maison de correction venue. Ils seront sans doute assez bons pour ne pas tenter la coûteuse expérience d'une fondation d'état selon leurs vues. Sérieusement, ils n'ont pas seulement le droit de parler de l'état.

Les panégyristes de l'état de violence prennent ceci plus au sérieux. Des hommes comme Fichte, Hegel, Rothe considèrent la guerre comme le moyen le plus efficace pour répandre la civilisation (1), comme un condiment indispensable à la vie, comme le sel qui empêche les nations de se pourrir (2).

Ils ne parlent que du droit de la guerre, et indiquent comme fin naturelle de toute guerre l'anéantissement, l'extermination de l'état rival (3). Dernièrement Lasson, en disciple incorrigible des anciennes pensées qui ont présidé à la formation de l'état prussien, et de l'orthodoxie évangélique et luthérienne (4), comme il le dit lui-même, a chanté la guerre comme le plus grand bien qui puisse arriver au genre humain, comme le meilleur moyen pour éviter la mollesse et le dérèglement, pour cultiver le renoncement personnel et l'amour de la patrie, comme le levier le plus puissant pour le développement de la civilisation (5). Ici, nous devons renoncer à une réfutation, car il faudrait le faire pour chaque mot en particulier. Nous devons y renoncer d'autant plus

(1) Rothe, *Christh. Ethik*, (2), V, 352.
(2) Hegel, *Philosophie des Rechtes*, § 324 (G. W. VIII, 428 sq.).
(3) J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechtes*, § 13, 15 (G. W. III, 377, 379).
(4) Lasson, *Rechtsphilosophie*, p. X.
(5) *Ibid.*, p. 410. Ce n'est qu'un résumé d'un plus grand ouvrage du même auteur : *Das Culturideal und der Krieg*, 1868.

que cette manière de voir se vante d'être rebelle à tout enseignement. Contre une telle tendance, ce ne sont ni des paroles, ni des armes de l'esprit qu'il faut.

Pour nous autres hommes, qui sommes habitués à voir dans le mot *humanité* quelque chose de plus noble qu'un certain nombre de poings prêts à distribuer des coups, le *minimum* que nous attendons de l'état, est qu'il s'élève jusqu'à la hauteur de l'état de justice. Cependant, nous ne pouvons pas dire que ce nom nous satisfait entièrement, parce qu'il est à craindre que l'enseignement de Hegel ne se cache derrière lui, enseignement d'après lequel l'état doit être la réalisation absolue de l'idée morale et du droit, ou doit être compris selon la funeste théorie de la séparation du droit et de la morale, comme si, avec l'introduction de cette forme d'état, toute obligation à une autre loi morale et religieuse était supprimée.

Nous pouvons encore moins nous familiariser avec le mot d'état de culture, non seulement à cause de l'abus qu'on en fait si souvent en pratique, mais parce qu'il contient déjà en lui ce penchant à une usurpation contre laquelle nous ne pouvons assez nous mettre en garde dans la vie d'état. Il est naturel, comme nous venons de l'expliquer en détail, que l'état soit obligé de protéger les lois morales et les vérités d'après lesquelles les hommes doivent régler leur vie et leurs actes dans la vie publique. Or la culture n'est pas autre chose que la vie de l'humanité tout entière, intérieure et extérieure, telle qu'elle se développe sur la base de la vérité et de la morale. C'est la raison pour laquelle l'état proprement dit ne peut pas s'appeler état de culture. Toute culture n'est pas l'affaire de l'état. La culture principale, la culture du cœur, de l'esprit et tout d'abord de la religion, ne tombe jamais sous sa puissance suprême. Jamais non plus la culture matérielle extérieure ne peut lui être abandonnée complètement. Il n'y a qu'une partie de celle-ci qui lui soit réservée comme étant son

domaine propre. C'est pourquoi nous ne pouvons reconnaître dans l'état qu'un important et puissant moyen de culture. Mais il ne peut venir à l'idée de personne de vouloir le faire passer comme l'unique moyen de culture, ou comme seul maître de toute culture.

Disons donc, pour approcher le plus près possible de la vérité, que l'état est une institution morale. Avec cela tout est dit. Il n'est pas la plus haute réalisation de la morale ; il n'est pas même le moyen unique ou principal pour atteindre cette fin ; il n'est qu'un moyen important, qu'une institution réglée, composée d'hommes vivants, et destinée à favoriser sa réalisation. Sa tâche la plus prochaine n'est donc en réalité que la protection et la culture de la justice. Or le droit et la justice sont à leur tour un domaine particulier de la morale.

C'est pourquoi l'état qui ne s'inquiéterait pas d'eux, ou qui mettrait son droit en contradiction avec eux, travaillerait lui-même à sa ruine.

C'est donc une véritable question de vie ou de mort, pour l'état, qu'en toutes choses, il fasse de la morale la ligne de conduite de la politique (1). Mais parce que celle-ci a sa racine et son soutien dans la religion, si l'état prend au sérieux l'accomplissement de sa fin dernière, et la protection du droit et de la morale, il a déjà, de ce côté, le devoir de respecter et de maintenir la religion, et non seulement une religion pratiquée à l'extérieur, formée d'une manière arbitraire, mais une religion dont la puissance divine peut dominer les esprits et les cœurs, et réglementer la vie.

Que tous ceux qui visent à ruiner l'état attaquent ce principe, c'est facile à comprendre ; mais que l'état et des jurisconsultes puissent dire que le droit et la morale, dans l'état, ne doivent pas être basés sur un système religieux homogène et solide ; que tous les systè-

(1) Holtzendorff, *Principien der Politik*, 146 sq., 150 sq.

mes d'état théologisants, auxquels appartient en première ligne l'ancien système romain, soient complètement inutiles et insuffisants au point de vue scientifique (1); que ce soit folie de s'en rapporter à l'Ecriture-Sainte en matière politique (2), voilà qui est incompréhensible, surtout en présence des signes du temps. Tandis que le tocsin retentit dans le pays tout entier, et que les signaux de feu brillent sur les montagnes, croirions-nous peut-être que, dans leur indifférentisme élégant, des savants de cabinet qui ont sans cesse le mot de paix sur les lèvres, feront des systèmes plus pratiques? Est-ce que le vénérable baron de Stein n'entendait rien à la politique, lui qui a résumé son enseignement d'état dans ces paroles remarquables : « D'autres peuvent voir la fin principale de l'état dans l'augmentation de la population, ou dans la production de moyens d'existence, pour moi, elle est dans la perfection religieuse, intellectuelle et politique (3) ». Non ! avec son bon sens sain et une politique saine, l'humanité ne se laissera jamais enlever de l'idée que la culture de la vie morale, avec sa vraie base, la religion, est une des premières tâches de l'état.

9. — Idée qu'il faut se faire de l'état.

Ainsi, nous avons trouvé ce que signifie le mot *état*, et ce qui en fait partie. L'état est un organisme durable indépendant, qui, sous la direction d'une puissance supérieure dont nous parlerons bientôt plus en détail, est destiné à favoriser le bien commun d'un tout fermé en soi et limité à l'extérieur, tout d'abord et immédiatement par ses institutions de droit public, qui servent de moyens à la réalisation commune de la tâche morale de l'humanité à l'intérieur de cette sphère déterminée, puis médiatement et accessoirement par l'aide qu'il apporte dans toutes ces tâches matérielles et civilisatrices, pour lesquelles ne suffit plus seule l'activité des individus et de la totalité.

(1) Holtzendorff, *Principien der Politik*, 148 sq. Zachariæ, *Deutsches Staats und Bundesrecht* (3), I, 64.
(2) Constantin Frantz, *Naturlehere des Staates*, 147.
(3) Pertz, *Leben des ministers Freih. vom Stein*, V, 464.

VINGT-SEPTIÈME CONFÉRENCE

L'AUTORITÉ DE L'ÉTAT.

1. Origine et tendance du mot *état.* — 2. Différence entre l'état comme société et l'autorité de l'état. — 3. L'autorité comme centre et comme base d'unité pour l'organisme d'état. — 4. Comment l'autorité vient-elle de Dieu? — 5. L'autorité comme fonction religieuse. — 6. L'exagération est un grand péril pour l'autorité. — 7. Trois services que le Christianisme a rendus à l'autorité. — 8. La grande responsabilité de l'autorité.

Le mot *état* est d'une origine assez récente. Ce mot, dans son sens actuel, paraît tout d'abord avoir été usité en France au moment où la puissance royale commença à réaliser ses efforts vers l'absolutisme par la centralisation du pays tout entier, et à effacer complètement la pensée au tout par l'étalage de l'autorité suprême. On ne peut nier que le choix du mot *état* fut un moyen très heureux pour atteindre cette fin. Avec son sens vague en effet, cette expression ne laisse pas supposer autre chose qu'un grand tout auquel on ne peut marquer ni limites, ni contenu exact. Au moyen âge, ce mot eut été impossible. A cette époque, la notion d'état reposait sur le peuple, ou sur le pays avec sa division historique et naturelle en *états* et en provinces. C'est pourquoi on disait *empire*, *royaume*, *république*. Le mot d'état ne fut à l'ordre du jour qu'au moment où la France, donnant en cela l'exemple à tous les pays, travailla à dissoudre l'ancienne constitution, à briser l'indépendance des membres isolés, des provinces, des communes, des états, et à transformer le tout en une bouillie sans consistance, à laquelle on pouvait donner n'importe quelle forme. En s'appliquant ce mot abstrait, une communauté exprime les efforts qu'elle fait pour arriver à supprimer ses limites, et à réaliser l'idée générale de toute la somme de

1. — Origine et tendance du mot *état.*

droit et de puissance qui peut exister dans la société publique. Quoiqu'il n'y ait que des *états*, et pas *d'état* comme tel, une principauté de Reuss — Greiz — Schleiz ou un Monténégro, prennent le nom d'*état*, comme si ces petits pays étaient l'incarnation de l'idée d'état tout entière. Il y a déjà dans le mot lui-même les efforts vers l'infini, et l'inclination à enfreindre les limites naturelles ; c'est de toute évidence. Aussi ne risque-t-on pas de se tromper, si l'on admet que le mot est sorti du dessein d'opposer à la grande puissance spirituelle du monde, à l'église universelle, une puissance civile idéale.

2. — Différence entre l'état comme société et l'autorité de l'état.

Si le mot *état* appartient à tout ce qu'il y a de plus équivoque dans nos langues, c'est à ces circonstances qu'il faut l'attribuer. On condamne pour délit commis envers l'état un pauvre diable, qui, après avoir noyé dans de copieuses libations le chagrin d'avoir perdu un procès, prétend devant ses compagnons qu'il n'y a plus de justice dans l'empire allemand. En France, on traite un prince de l'Eglise comme un criminel d'état, parce qu'il déclare que celui-ci n'a pas le droit de lui défendre un voyage en Italie. Quelles sont, dans ces cas, les atteintes portées à la sécurité des frontières, aux institutions, à l'administration du pays ? Il n'est pas question de cela, nous répond-on ; mais ces criminels se sont rendus coupables d'excès contre la dignité, la puissance et la majesté de l'état. Telle est l'équivoque qui se cache dans ce mot. Nous employons le mot *état* tantôt en parlant de la forme extérieure et de la disposition intérieure d'un tout politique, bref dans le sens de société et de pays, tantôt en parlant de la puissance intellectuelle qui domine et régit le tout, de l'autorité. De là ces contradictions éternelles dans lesquelles nous nous mouvons, dès que nous prononçons cette parole. Sous Louis XIV, c'eût été un crime d'état que quelqu'un se fut trouvé dans la nécessité d'éternuer en présence du roi soleil ; aujourd'hui, l'état est offensé quand on omet

de saluer la première la femme du député dont la voix est prépondérante dans le club qui donne le ton. Si je néglige de prendre à temps voulu la marque pour mon chien ; si dans une demande pour obtenir la permission de réparer ma cheminée, j'écris sur du papier qui n'a pas les dimensions légales, ou si j'acquitte une facture sans y apposer le timbre prescrit, j'ai toujours affaire à l'état, et dois expier d'une manière désagréable l'offense que j'ai commise envers ses droits souverains.

Chacun sait que de telles confusions, dans la vie pratique, ne sont rien moins qu'intéressantes, et qu'elles sont loin d'augmenter la sympathie pour l'autorité de l'état. Mais ce sens vague ne devrait pas se présenter dans le domaine de la science. Or nous ne pouvons pas dire que cet écueil y ait toujours été évité. Bien des auteurs se meuvent continuellement dans des obscurités, et, attribuent à l'état comme tout des choses qui s'appliquent seulement à l'autorité. Sans doute, le défaut opposé est encore plus fréquent, pour ne pas dire général. L'absolutisme et les efforts vers la centralisation puisent précisément leur plus grande force en ce qu'on impute à l'autorité de l'état tout ce qui vit et se fait au dedans de lui, c'est-à-dire tout ce que ses sujets possèdent et font, peu importe qu'ils soient considérés comme personnes privées, comme membres d'une commune, d'une corporation, d'une famille ou comme citoyens d'état. C'est ainsi que le bon petit bourgeois qui a cru pouvoir ouvrir et fermer sa fenêtre comme bon lui semblait, se trouve tout à coup, à son grand effroi, en conflit sérieux avec l'état parce qu'il s'est permis de le faire une fois d'une autre manière que celle qui est autorisée par le paragraphe 200, lettre a, chap. II de tel ou tel code.

Pour éviter ces éternelles ambiguïtés auxquelles donnent presque inévitablement lieu le mot *d'état*, il faut distinguer entre l'état comme société, comme communauté, comme association, et le mot état employé pour

désigner l'autorité ou la puissance politique, c'est-à-dire le pouvoir d'état. Dans ce qui précède, nous avons traité de l'état pris dans sa première signification, et, dans la question de l'origine de l'état, nous avons mentionné aussi l'origine de l'autorité, pour ne pas être obligé de traiter deux fois la même question, quand même c'eut été en l'appliquant à des objets différents. Dans ce qui va suivre, nous parlerons de l'autorité de l'état.

3. — L'autorité comme centre et base d'unité pour l'organisme d'état.

Mais la distinction que nous venons de faire ne veut pas dire qu'on puisse s'imaginer aussi un état sans autorité d'état. Quelque bizarre que cela puisse sembler, il est cependant exact que ce sera d'autant moins le cas, que les deux idées sont en opposition plus tranchée l'une avec l'autre. Le moyen le plus simple d'amener les hommes à passer par dessus l'autorité, et de faire en sorte qu'ils la négligent complètement, consiste, comme l'expérience l'enseigne, à ne faire aucune distinction entre l'autorité de l'état et la communauté de l'état. C'est toujours le fait qui se produit, peu importe que la chose ait lieu par suite de cet absolutisme qui, avec Jacques I et Louis XIV, considère l'autorité comme découlant immédiatement de la majesté divine, de telle sorte que, devant son feu dévorant, montagnes, terres et hommes doivent se fondre comme un petit morceau de cire, pour alimenter la mèche du dépositaire de l'autorité, ou que ce soit une société révolutionnaire qui, d'après l'enseignement de Spinoza, de Hobbes et de Rousseau, comprend uniquement par le mot souveraineté la somme des droits personnels que les individus ont cédée dans le contrat social à un chef élu, pour que celui-ci, moyennant ces contributions réunies, puisse sauvegarder au moins l'apparence d'une certaine dignité quand il paraît en public.

Le mauvais côté des deux conceptions est que les esprits s'habituent à voir ce qu'on appelle l'autorité dans chaque institution et prescription de la vie publi-

que elle-même. Or, plus une chose devient commune, plus elle perd en estime, plus on la rejette facilement. Un aveuglement incompréhensible a conduit Louis XIV, ainsi que ses imitateurs grands et petits, à croire que la majesté royale grandirait dans la même proportion que le peuple serait habitué à considérer chaque nouvel impôt, chaque ordonnance de marché et de route, comme une parole sacrée, divine, et à voir dans chaque percepteur, dans chaque agent de la police secrète et dans chaque piqueur royal, le reflet resplendissant de son soleil. Il ne faut pas réfléchir longtemps pour comprendre que cet excès était de nature à diminuer le respect dû à la majesté royale absolument comme si, dans l'autre cas, on considère comme membre du peuple souverain l'enfant de vingt ans et l'ivrogne dont la commune doit prendre soin. Dans les deux cas, la logique est la même. On voit la souveraineté partout, et nulle part on ne peut se convaincre de son existence. Mais de même que ceux qui, dans les réunions de spirites, ont vu le monde plein d'esprits, et que ceux qui sont habitués à admirer dans chaque animal, l'esprit, l'intelligence, le cœur, la piété et la vertu, ne croient plus en définitive à aucun esprit et à aucune âme pensante, de même aussi, on n'attendit pas longtemps pour dire que les choses pouvaient marcher sans autorité, car on s'était suffisamment convaincu, que celle-ci n'était qu'un mot et une vaine imagination.

Eh bien non ! telle n'est pas l'autorité, et précisément pour la raison qu'elle se tient bien au-dessus de la vie ordinaire. Plus nous la distinguons de celle-ci, plus son importance ressort. Sans doute elle apparaît partout dans son efficacité, ici indirectement, là directement ; mais elle n'est pas tout ce qui se meut dans l'état. Dans le corps aussi, aucun membre, aucune goutte de sang ne se meut sans l'influence de l'âme humaine. Mais vouloir faire du mouvement l'esprit serait nier celui-ci. Pour le trouver, il faut monter beaucoup plus haut, jus-

que vers ces manifestations d'une vie plus élevée, lesquelles émanent directement de lui. Quand une fois on l'a reconnu dans sa véritable nature, il n'est pas difficile de poursuivre plus loin l'influence qu'il exerce en tout sens par les instruments subordonnés du corps, et c'est alors qu'on se convainc comment tout le mécanisme merveilleux est formé, maintenu et mis en mouvement par lui. Plus donc on tient l'âme éloignée des rameaux isolés de son activité, plus elle paraît être le centre de la nature humaine tout entière, plus aussi celle-ci est conçue clairement comme unité vivante.

Il en est exactement de même de l'autorité dans la vie publique. L'état aussi est une unité vivante, un organisme. La vie, l'activité, l'unité de l'organisme sont l'œuvre de l'âme. L'âme du tout de l'état est l'autorité de l'état. C'est peine inutile de vouloir maintenir le caractère organique de ce dernier, l'unité essentielle, intérieure, indivisible, l'action commune, la solidarité des membres individuels, si on ne reconnaît pas une autorité placée au-dessus du corps de l'état. Si on ôte l'âme du corps de l'homme, et qu'on essaie de lui conserver la vie et l'activité seulement par les prétendues forces de la matière, il devient alors rigide et tombe en décomposition. Si on enlève l'autorité à l'état, autorité qui ne prend pas sa source en lui-même, autorité qui n'est pas la même chose que la somme de tous ses membres, c'en est fait de lui.

4. — Comment l'autorité vient-elle de Dieu ?

Seule cette conception, que l'autorité est quelque chose de plus élevé que l'ensemble de tous les droits et des forces du tout, rend possible l'explication de l'état et de son droit, telle que nous l'avons donnée. Nous nous sommes convaincus que chaque organisme vivant n'est pas seulement un amas quantitatif, mais que, qualitativement aussi, il est quelque chose de tout autre que la somme de ses parties. Ce serait une contradiction si, ce qui produit l'unité en soi, appartenait à un autre ordre que les membres dont il se compose.

La même chose s'applique à la différence entre le droit privé et le droit public, et c'est une pensée avec laquelle le Matérialisme et le Libéralisme n'ont jamais pu se familiariser. Si l'homme comme individu est le seul point de départ de toute vie sociale, il est tout naturel que logiquement on ne puisse concevoir le droit public que comme l'ensemble de tous les droits privés, et non comme quelque chose de différent et de plus élevé. C'est pourquoi nous avons dit autrefois que ces deux systèmes ne peuvent accepter un droit public dans le véritable sens du mot. C'est seulement si ce qui donne à l'état l'unité, la vie, l'être, appartient à un ordre plus élevé que les parties dont il se compose, que la doctrine d'Aristote et des scolastiques peut être comprise. Par sa nature la plus intime, le droit public diffère du droit privé.

Aussi ce n'est pas une invention du Christianisme, mais c'est dans la nature des choses, et c'est une exigence de la raison et du droit naturel, que l'autorité qui donne à l'état le caractère d'organisme doive avoir une origine plus élevée, et, par suite, plus de droit et plus de force que n'en ont les membres de l'état pris individuellement, et qu'ils ne peuvent en réunir pour former un tout.

Nous avons déjà dit qu'il ne s'ensuit pas nécessairement de là, que Dieu transmette l'autorité immédiatement lui-même, et que, pour cette raison, nous ne sommes pas encore obligés, tant s'en faut, de considérer chaque dépositaire de l'autorité, chaque président de république, chaque sénat, chaque usurpateur, comme l'élu, l'envoyé, le ministre expressément choisi par Dieu. L'histoire du monde, dont la formation des états constitue une partie considérable, ne s'accomplit nullement en ce sens que Dieu seul, en personne, produit tous les événements. Ce qui nous remplit d'admiration pour sa puissance, c'est qu'il laisse précisément aux causes naturelles et à la liberté humaine leur marche

libre, sans pour cela jamais abandonner les rênes. Ce qui résulte aujourd'hui comme suite inévitable de telle et telle condition préliminaire, il l'a préparé depuis des milliers d'années, dans la forme où cela se réalise. Pendant des siècles, la liberté humaine a semblé lui jouer un tour qui devait entraver ses plans pour toujours, et, ô surprise, tout cela était précisément nécessaire, pour que ses plans conçus depuis longtemps se réalisent de cette manière, à ce point, à cette heure. C'est pourquoi Dieu permet sans inquiétude aucune, tous les coups d'état, tous les événements qui sauvent les situations, et reconnaît les faits accomplis comme l'Eglise aussi l'a fait de tout temps. Ils sont parfaitement à leur place, car l'histoire elle aussi est à ses yeux un organisme grandiose dans lequel la liberté et la nature préparent ses desseins sous sa direction suprême. Il est dit du monde, et peut-être surtout du monde politique : « Dieu a livré les hommes à leurs disputes (1) ». Mais il ne faut pas comprendre ces paroles comme s'il s'en désintéressait. Il laisse les hommes faire les guerres, fonder des états, instituer des princes, renverser des dynasties, comme le père laisse ses enfants jouer aux soldats, avec cette seule différence que celui-ci intervient tout au plus quand l'émulation va trop loin, tandis que Dieu peut toujours être spectateur sans intervenir, parce que les hommes, dans tout ce qu'ils entreprennent, que ce soit pacifiquement ou par voie de révolte, accomplissent seulement ce qu'il a prévu et permis de toute éternité, et qu'il a fixé longtemps à l'avance comme moyen pour accomplir ses fins.

5.—L'autorité comme fonction religieuse.

Cette conception de l'autorité est certes pleine de modération, et compte aussi bien avec Dieu qu'avec l'histoire, aussi bien avec la nature de la société politique qu'avec la liberté humaine. C'est pourquoi nous la considérons comme la plus admissible, et nous sommes

(1) Eccl., III, 11.

convaincus que le respect pour l'autorité de l'état est plus en sécurité chez elle, que là où l'on veut faire valoir des revendications exagérées et sans consistance. Le mensonge et la présomption sont toujours de mauvais soutiens de la puissance et des ennemis très redoutables aux époques de danger. La vérité n'a jamais renversé de puissance qui a su s'harmoniser avec elle.

D'après notre conviction inébranlable, c'est précisément l'enseignement chrétien de l'état, qui élève le pouvoir de ce dernier beaucoup plus haut, et le rend beaucoup plus sûr que jamais l'imagination la plus absolutiste et la plus désordonnée n'a réussi à le faire. L'état, avons-nous dit, est une institution destinée à faciliter l'accomplissement de la tâche morale d'une certaine partie de l'humanité. Or, toute la loi morale est soumise à Dieu lui-même de qui elle provient, à Dieu dont la volonté et la puissance l'ont consacrée et en ont fait une règle de conduite inviolable pour le monde, à Dieu dont la justice incorruptible jugera un jour l'humanité tout entière comme chaque individu, d'un jugement sans appel, sur la façon dont ils auront accompli la loi. Quand une institution humaine se charge d'un certain nombre d'hommes à la place de Dieu ; quand elle doit surveiller et exécuter cette loi sainte qui lui est si chère, cette loi qui a été fondée par lui, qui ne fait qu'un avec sa volonté sacrée, immuable, cette loi dont dépend, d'après son plan, le salut du monde et le salut des âmes, cette fonction sublime et difficile à laquelle elle se soumet à cause de Dieu, lui vaut alors d'être revêtue de la même autorité que la sienne, afin de faire exécuter ses volontés. En cela se trouve l'unique base de l'autorité. L'autorité de l'état se charge envers les hommes, et à la place de Dieu, d'une partie de son règne sur le monde. C'est une fonction religieuse qu'elle assume, et en retour, elle reçoit aussi une partie du respect et de l'obéissance due à Dieu lui-même ; elle jouit aussi d'une estime religieuse. Mais s'il y a une justice, cette estime ne peut naturellement du-

rer aussi longtemps que l'autorité envisage sa fonction, comme une fonction religieuse. Celui qui veut régner à la place de Dieu doit d'abord servir Dieu (1). Personne n'est obéi qui n'obéit le premier. Quelqu'un qui refuse l'obéissance à Dieu ne peut pas exiger l'obéissance au nom de Dieu. Inutile de chercher pour l'autorité une raison et un rempart autres que ceux-ci. L'autorité de l'état vient de Dieu (2), car elle n'est autre que celle que Dieu exerce lui-même pour faire respecter ses commandements, et qu'il prête à ceux qui se font ses serviteurs devant le monde, et qui se chargent de l'obligation de maintenir ses lois et de les faire exécuter parmi les hommes (3). S'ils rejettent cette condition, leurs sujets n'ont néanmoins pas le droit d'apostasier, parce qu'ils ne sont pas juges de l'autorité ; mais la puissance de l'autorité s'affaiblit d'elle-même, et ce n'est qu'un jugement mérité si le respect et l'obéissance envers elle disparaissent.

6.—L'exagération est un grand péril pour l'autorité.

Si malgré cela, des princes et des hommes d'état reprochent constamment à cette conception chrétienne de l'autorité d'état, de porter préjudice à l'honneur et à la majesté de ce dernier, c'est une nouvelle preuve que la flatterie fausse tout jugement (4). Il est vrai qu'aujourd'hui encore, à l'exemple de nos frères et de nos pères les martyrs, nous refusons de nous servir de ces expressions exagérées, que des caractères hypocrites et lâches prodiguent sans scrupule aux détenteurs du pouvoir ; mais enlevons-nous pour cela, quelque chose qui soit dû à l'autorité de l'état ? S'agit-il ici de paroles menteuses, ou d'actes honnêtes, loyaux ? Est-ce que l'état peut

(1) Prov. XXI, 28. Aristot., *Polit.*, 3, 2 (4), 9 ; 7, 13 (14), 4. Maximil., I, Bavar., *Monita paterna*, 1, 1. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 286 (7, 25). Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 289, nº 555.

(2) Mine très riche sur ces questions dans Hergenrœther, *Kathol. Kirche und christh. Staat*, 1872, 462 sq.

(3) Rom., XIII, 1 sq. I, Petr., II, 13. Sap. VI, 4. Prov. VIII, 15, 16.

(4) Seneca, *Ep.*, 59, 13.

moins compter sur nous, parce que nous ne le traitons pas comme une idole ? Que peut-il attendre de serviteurs d'idoles (1) ? Les Perses ont appelé leur roi « seigneur et dieu » (2) ; ils ont admis comme loi d'état que tout ce qu'il faisait n'était pas seulement permis, mais juste, quand même il s'agissait de la violation la plus grossière des lois de la morale (3). Tremblants devant sa face, ils rampaient dans la poussière, et n'hésitaient pas à lui décerner des honneurs divins, pourvu qu'ils pussent espérer gagner par cette flatterie les faveurs de ce mortel divinisé (4). Mais si le roi considérait comme sérieuse et vraie une telle exagération, il était bien à plaindre. C'est vraiment un dieu digne de pitié que celui qui commande à des millions d'hommes, mais qui ne peut les faire marcher au combat qu'à coups de fouet, lorsqu'il fait la guerre à une petite confédération grecque (5). C'est vraiment un pauvre dieu que celui devant lequel ils se prosternent dans la poussière, tant qu'il a de l'or à distribuer, et qu'ils abandonnent à son sort ou assassinent dès que l'étoile d'un conquérant monte à l'horizon. Comment en aurait-il pu être autrement ? Comment auraient-ils eu du respect, ou se seraient-ils sacrifiés pour une autorité qui, par les honneurs divins qu'elle extorquait, supprimait la véritable base de sa grandeur ? L'autorité humaine ne monte pas quand elle s'élève à une hauteur surhumaine par le mensonge et par la violence ; mais le respect des choses divines diminue et avec lui le rempart de l'autorité terrestre, quand les hommes usurpent une apparence de divinité et s'abaissent devant l'homme au même degré qu'ils prétendent s'élever au-dessus de lui. Pourrait-on inventer un meilleur moyen pour détruire d'un seul coup le respect dû à Dieu et à l'autorité d'un prince (6), qu'en nommant seigneur et

(1) Maximil. I. Bavar., *Monita paterna*, 3, 24.
(2) Aristot., *De mundo*, c. 6. (Paris, 1854, III, 637, 29).
(3) Herodot., 3, 31, 4. — (4) Isocrates, *Panegyricus*, 151.
(5) Xenophon, *Anabasis*, 3, 4, 25. — (6) Arnobius, *Adv. gentes*, 1, 64.

dieu (1), un tyran comme Domitien, qui, par peur de la mort, était toujours pâle comme un cadavre (2).

Pouvait-on mieux y réussir qu'en honorant par des sacrifices durant sa vie (3) un monstre comme Commode, qui ne se rencontrait jamais avec un homme sans le déshonorer et se déshonorer lui-même (4), en le proclamant solennellement bourreau de l'humanité et de l'innocence, ennemi des dieux après sa mort (5), et en le plaçant ensuite avec non moins de solennité au nombre des dieux par son apothéose (6).

On pourrait croire que ces expériences s'étant répétées si souvent et d'une manière si évidente, chaque prince eût dû perdre l'envie d'accepter désormais de tels hommages, et que chacune de ces flatteries eût plutôt dû être considérée comme un attentat déguisé contre lui. Mais non ! Chacun de ses successeurs se faisait l'objet de ce même jeu criminel et dangereux. Il ne voyait de serviteur soumis que dans celui qui lui rendait un culte qu'il refusait à Dieu même. Il persécutait ceux qui ne voulaient pas lui offrir des hommages mensongers, mais le servir sérieusement. Le poète a bien raison de dire qu' « il n'y a plus rien qu'on ne puisse faire croire à quelqu'un, quand une fois on lui a persuadé qu'il avait une puissance divine (7) ». Alors ces serviteurs à l'œil faisaient des serments vrais ou faux, selon qu'ils y étaient intéressés ou non ; ils juraient par la divinité de l'empereur régnant, tandis qu'ils aiguisaient déjà le poignard pour l'assassiner ; et ensuite ils accusaient les chrétiens de haute trahison, parce que ceux-ci refusaient de rendre les honneurs divins à un homme (8). Les empereurs eux-mêmes ôtaient la vie à ceux qui, par fidélité envers eux, sacrifiaient la leur, et laissaient vivre ceux qui devaient être leurs meurtriers. Il ne pouvait en être autre-

(1) Sueton., *Domit.*, 13. — (2) *Ibid.*, 14.
(3) Lampridius, *Commodus*, 9. — (4) *Ibid.*, 10. — (5) *Ibid.*, 18.
(6) *Ibid.*, 17. — (7) Juvenal, 4, 70 sq.
(8) Tertull., *Ad scapulam*, 2. Cf. *Apolog.*, 30 sq.

ment. La flatterie et la trahison, la mise en soupçon et l'insécurité, sont quatre compagnes inséparables.

Nous ne pouvons défendre à aucune puissance le choix de régner sur des hommes ou sur des idolâtres, de se baser sur le mensonge ou sur la vérité ; mais ce qui est notre gloire à nous, tant que nous restons fidèles à notre cause, c'est d'être répudiés par une puissance qui préfère l'hypocrisie à la vérité, et n'admet que des serviteurs à l'œil comme sujets. Nous ne pouvons rien contre la vérité, mais tout pour la vérité (1). Or, celle-ci nous ordonne de dire qu'il n'y a pour la puissance terrestre qu'un seul honneur et qu'une seule sécurité, et que cette sécurité n'est ni dans les armes, ni dans les armées, ni dans les chefs d'armées, ni dans la prudence politique (2), mais dans l'ordre immuable de Dieu. Dans celui-ci, Dieu est l'unique et suprême maître (3). Tous les détenteurs de l'autorité sont des porteurs de fiefs, des fonctionnaires de Dieu (4), et toute autorité est sa servante (5). Là où cette doctrine a une fois pris racine dans le cœur des hommes, les princes n'ont pas besoin de s'entourer de sentinelles, et ne tremblent pas devant les bombes. Ils peuvent laisser tranquillement leur porte ouverte et reposer en paix, rien ne troublera leur sommeil ; on ne dérobera pas la moindre parcelle de leur bien, car là, le sujet ne voit pas dans son prince un faux-dieu qui a le pouvoir de faire, de commander ce qui lui plaît, et d'édicter des lois au-dessus desquelles il plane lui-même, comme toutes les divinités de l'Olympe ; mais ils voient en lui un serviteur, un représentant, un ministre de Dieu, du seul Dieu tout puissant et juste, à la

(1) II, Cor. XIII, 8.

(2) I, Reg., XIV, 6, II, Paral. XIV, 11 ; XXV, 8 ; XXXII, 8. Psalm. XIX, 8. I, Macch., III, 18. II, Macch., VIII, 18. Justiniani, c. *Deo auctore* 1, *praef.*, C. 1, 17.

(3) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, 557.

(4) Conc. Paris, 829, II, 2. Conc. Mogunt., 888, c. 3 (ministerium). Cf. Eichhorn, *Deutsche Staats und Rechtsgesch.*, (5). II, 344 sq.

(5) Graf. und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 515 (9, 200).

main de qui personne n'échappe, à l'œil de qui personne ne se dérobe, et dont la volonté n'est changée par aucune puissance. Dans ce cas, la même loi lie aussi bien l'empereur au nom de Dieu, que le paysan (1) ; le petit sait qu'il ne porte aucun fardeau qui soit épargné au prince, et c'est pour cela qu'il le sert plus volontiers, de même que le soldat sert plus volontiers le chef qui partage avec lui toutes les peines de la guerre. Au moyen âge, l'empereur allemand ne se trouvait pas déshonoré d'être lui aussi soumis à la loi de l'empire, et d'avoir sur la terre son juge, près duquel on pouvait porter plainte contre lui, l'électeur palatin du Rhin (2). Au contraire, il était facile de servir un tel empereur.

Ah ! plût au ciel que les choses fussent toujours restées comme elles étaient autrefois, alors que tous pensaient servir Dieu dans l'empereur, comme l'empereur lui aussi servait ce même Dieu, alors que tous étaient soumis au prince par conviction et par religion (3), parce que tous croyaient que Dieu donne les droits au prince, que celui-ci à son tour les donne au peuple, et que le peuple les reçoit de lui comme venant de la main de Dieu (4) !

7. — Trois services que le Christianisme a rendus à l'autorité.

Non seulement l'autorité de l'état n'a rien à redouter du Christianisme, mais elle lui doit plutôt les plus grandes actions de grâce, et cela, à cause d'un triple service qu'il lui a rendu.

Un aveugle préjugé lui a fait un crime d'avoir ramené l'exercice du pouvoir dans ses justes limites. Quoique ce service soit le plus petit des trois, il est grand cependant, et il doit s'en glorifier à juste titre.

(1) Sur ce point dont la négation est devenue le mot d'ordre de l'absolutisme le plus excessif. Cf. c. Cum omnes 6, X, 1, 2, c. Digna vox 4, c. 1, 14 ; Thomas, 1, 2, q. 96, a. 5 ; Contzen, *Polit.*, 5, 20. Graf und Dietherr, 286 (7, 17, 23 sq.).

(2) Schrœder, *Deutsche Rechtsgesch.*, 465 sq. Zœpfl, *Deutsche Rechtsgesch.*, (4), II, 251. Sebast. Munster, *Kosmographie*, 247.

(3) Rom., XIII, 5.

(4) *Kaiserchronik.*, 14, 773 sq. — Kuonrât, *Rolandslied*, 695 sq. Cf. Aethelreds *Gesetze*, 8, 2 ; Edwardi, Confess. *leg.*, 17 (Reinh. Schmidt, *Gesetze der Angelsachen*, (2), 245, 500).

Quel mérite plus grand peut-on acquérir auprès d'un homme puissant, qu'en le mettant en garde contre la présomption, qu'en l'empêchant de provoquer la croyance qu'il n'est pas à la hauteur de sa tâche ? Aux yeux des sujets, il n'y a pas de plus grand déshonneur pour le pouvoir, que l'abus qu'on en fait ; et ceux-ci ne sont jamais plus tentés de le renverser que lorsqu'il élève des revendications excessives. C'est tout naturel. L'abus et l'exagération du pouvoir sont-ils autre chose que la violence ? Et la violence est-elle autre chose qu'une injustice manifeste ? Et l'injustice est-elle autre chose que la destruction de la base de l'autorité ? (1) Pouvait-on rendre à celle-ci un plus grand service que de la ramener à ses justes limites ? Et qui en a eu la force et le courage, sinon la doctrine chrétienne ? Il n'y a que deux formes possibles pour la vie d'état. Ou c'est une puissance qui veut être tout par elle-même, qui crée tout droit d'une manière arbitraire, qui prend pour une même chose autorité et loi, qui, sous le nom de justice, embrasse tout ce qui lui plaît et tout ce qu'elle fait, c'est l'absolutisme. Et ainsi est tout pouvoir qui ne règne pas d'après les principes de la Révélation, peu importe qu'un seul le détienne, ou qu'il soit aux mains de plusieurs. Un despotisme démocratique n'est pas moins despotique qu'un despotisme monarchique. C'est précisément la démocratie qui a le plus de tendances à la tyrannie (2), et qui l'exerce le plus durement. Aussi, il importe peu à la question que cet absolutisme prenne des airs de religion, parle de Dieu ou le nie ; il est alors son Dieu à lui-même, le Dieu unique, le Dieu irresponsable. Cette dernière chose est décisive. Voilà ce qui fait la tyrannie, l'absolutisme. Pour lui il n'y a logiquement qu'un seul système religieux, si toutefois il en admet un, c'est le panthéisme.

Si un pouvoir ne veut pas en venir à cette extrémité,

(1) Fénelon, *Direction pour la conscience d'un roi*, 2e *supplément*.
(2) Aristot., *Polit.*, 5, 4 (5), 4. Plato. *Rep.*, 8, 562, a. sq.

il ne lui reste qu'un seul moyen, celui de se subordonner à un Dieu vivant personnel, de se considérer comme l'administrateur responsable d'une loi placée au-dessus de lui et indépendante de lui (1). Mais ce moyen qui peut seul le préserver de la destruction inévitable sans cela, personne ne le lui a indiqué, et personne n'a osé le lui montrer, sinon la doctrine chrétienne. Une histoire séculaire de luttes et de mise en suspicion continuelle en est la preuve suffisante.

Le Christianisme a rendu à l'état un second service en ramenant le pouvoir à sa véritable nature.

D'après sa doctrine que nous venons de démontrer, l'autorité est accordée seulement à cause de la société. Il est donc clair que l'autorité et les subordonnés, la puissance de ceux qui commandent et les droits des sujets, ne se tiennent pas en face l'un de l'autre comme des choses séparées. Tous ensemble, grands et petits, forment dans leur variété un tout vivant, dans lequel chaque partie est astreinte à tous et dépend de tous. Nous avons nommé cela la conception organique de l'état.

On sait que saint Paul a inculqué cette conception dans les esprits, par l'image du corps dont les membres tiennent tous ensemble par la vertu du tout, tandis que celui-ci dépend plus ou moins du bien-être et de l'activité de chaque membre particulier.

L'antiquité n'offre que rarement des exemples de cet enseignement, et encore sont-ils bien faibles comme chez Aristote par exemple (2).

L'idée d'organisme est aussi étrangère à l'esprit païen qu'au Matérialisme et au Libéralisme. Son triomphe est l'invention des personnes juridiques, justement le contraire de l'organisme, de ce monstre spéculatif qui se compose de membres n'ayant pas plus de liens entre eux qu'ils n'en ont avec l'ensemble. Si dans les temps qui ont précédé Jésus-Christ, les monarques devenaient

(1) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1.
(2) Arist., *Pol.*, 5, 2, 7.

presque toujours des tyrans et des despotes, la faute ne retombe pas sur eux seuls. Qui leur disait, à cette époque, que des liens étroits les unissaient au peuple? Ils ne voulaient pas entendre parler de leurs obligations envers lui ; mais le peuple n'était pas moins répréhensible envers eux. Qui sait s'ils corrompirent plus qu'ils ne furent corrompus? Tel maître, tel serviteur; tel berger, tel troupeau. Voilà ce qui rend la puissance du monarque si pleine de responsabilités, car le peuple se règle d'après le prince. Mais il est tout aussi juste de dire : Dieu donne aux peuples des princes et des chefs qu'ils méritent (1). Les péchés des princes sont la condamnation de leurs peuples (2). Au lieu de se plaindre, les sujets feraient souvent mieux de s'accuser eux-mêmes de ce que de telles choses soient possibles, et qu'ils les aient pour ainsi dire rendues nécessaires (3).

Il est facile à comprendre que le despotisme se soit acclimaté dans l'antiquité. Les anciens ont fait des choses étonnantes pour l'état, c'est vrai ; ils lui sacrifiaient tout, même leur conscience et leur vie ; mais ils ne le faisaient jamais comme membres libres, indépendants du tout. Ils ne pouvaient faire autrement, car ils ne voyaient point d'autres moyens de conserver la vie. Ils vivaient seulement dans l'état, seulement de l'état, seulement pour l'état. L'état devait tout faire pour eux. Il était en toute vérité leur dieu sur la terre. De là ce phénomène si fréquent, qu'au premier moment où l'état paraissait être sous le coup d'un grand malheur, ils se donnaient la mort en masse, non par amour pour la patrie qui aurait eu bien besoin d'eux, mais parce qu'ils croyaient ne pouvoir vivre sans la marche régulière de

(1) Job., XXIV, 29, 30. Isaïe, III, 4. Jerem., XV, 4. Osée, XIII, 11. Justin., *Quaest. ad orthod.*, 138. Greg. Magn., *Moral.*, 25, 34-37. Anastasius Sin., *Dux viæ*, q. 16. Pineda, *In Job.*, 34, 30. Cornel. a Lap., *In Osee*, 13, 11.

(2) Ambrosius, *Apologia David altera*, 11 : Regum lapsus pœna populorum. Gregor. Magn., *Ep.*, 7, 7. Origenes, *In judic. hom.*, 4, 3.

(3) Gregor. Magn., *Moral.*, 25, 34.

la machine de l'état. Ce n'est pas douteux que le despotisme était inévitable en pareil cas. De tels peuples ne peuvent être gouvernés que par la tyrannie. Mais là où des peuples comme des individus ne savent jamais trouver le juste milieu entre l'avilissement servile et la mutinerie, entre l'indocilité et la vénalité envers les plus riches ou les plus grossiers, comment s'étonner alors que ceux qui disposent du pouvoir osent tout faire, tout mépriser, tout fouler aux pieds (1)? Qui, en pareilles circonstances, peut leur en vouloir de ne pas toujours user de leur pouvoir comme ils devraient le faire? S'il est donc vrai que là où les individus ne sont pas autre chose que des parties du tout, sans défense, sans volonté, sans coopération indépendante, par suite d'une conviction joyeuse et libre, il n'y a place que pour des tyrans et non pour des princes (2), les détenteurs du pouvoir doivent exclusivement au christianisme de n'être plus des tyrans et d'être devenus des princes et des rois. Leur tâche est facile maintenant puisqu'ils commandent des sujets qui, comme chrétiens, obéissent par conscience libre, qui, basés sur les principes de la foi, sur les questions les plus importantes de la vie, et unis par les liens de la charité chrétienne, poursuivent le bien commun en servant le bien le plus élevé et en restant fermement attachés à la vérité éternelle et immuable (3).

Puissent ceux qui ne peuvent jamais assez parler de la mise en péril de l'état par la doctrine chrétienne, la laisser libre pour transformer, selon ses exigences, armée et magistrature, sujets et princes, époux et parents,

(1) Cf. par exemple l'opinion de Jugurtha sur la vénalité des Romains (Sallust., *Jug.*, 35). Très instructive aussi est la manière dont Tibère manifestait son mépris pour ceux qui rampaient à ses pieds. Cf. Tacit., *Annal.*, III, 65 ; IV, 37, 38, 69, 74 ; VI, 2, 15, 24, 45. Sueton., *Tiber.*, 59 ; oderint, dum probent. Chez les Grecs, Thrasybule et Periandre donnèrent de semblables exemples (Herodot., 5, 92, 15. Aristot., *Polit.*, 3, 8 (13), 3). On doit considérer ceci et autre chose encore pour ne pas juger trop durement des hommes comme Diogène et Timon, et surtout les Stoïciens.

(2) Aristot., *Polit.*, 5, 8 (10), 23. — (3) Augustin., *Ép.*, 137, 5, 17.

éducateurs et enfants, maîtres et serviteurs, classe ouvrière et contribuables, pour faire du tout une communauté chrétienne dans laquelle tous, d'un même esprit et d'un même cœur, se dévouent pour tous, et nous pouvons nous porter garants qu'ils trouveront un état dans lequel il sera facile de gouverner et agréable de vivre (1).

Enfin, le dernier et le plus grand service que la Révélation a rendu au pouvoir d'état est, comme nous l'avons déjà fait remarquer à différentes reprises, précisément ce qui choque le plus dans l'enseignement d'état chrétien. Nous voulons dire le principe d'après lequel les princes ne sont pas autre chose que des serviteurs responsables et des ministres de Dieu. Et pourtant les détenteurs du pouvoir qui sont aussi des hommes, et qui, comme hommes, aussi bien que comme régents, donnent trop souvent la preuve qu'ils ne sont pas au-dessus de l'humanité, doivent au Christianisme le bienfait particulier de s'entendre constamment rappeler cet enseignement. Que deviendra la puissance du prince, si le peuple s'habitue à le considérer seulement comme le possesseur terrestre, momentané d'un pouvoir formidable, se moquant du principe de foi, d'après lequel on ne doit pas obéir au pouvoir à cause de lui-même, mais à cause de Dieu? Le pouvoir des régents est quelque chose de terrible, mais le dernier de leur souci est qu'on en puisse faire un mauvais usage (2). Chacun d'eux croit plutôt qu'il agira bien pourvu qu'il ait puissance et richesse (3). Mais c'est une grande erreur. Le puissant aussi peut faillir, et alors le dommage qu'il cause est toujours grand (4). Cette considération devrait exhorter chacun d'eux à la modestie.

Peut-on imaginer une plus grande responsabilité que de commander à des millions d'hommes, de décider d'un mot, d'un trait de plume, de leur félicité ou de

(1) Id., *Ep.*, 138, 2, 15.
(2) Aristot., *Magna Moralia*, 2, 13, 2. — (2) *Ibid.*, 2, 3, 9.
(4) Aristot., *Rhetor.*, 2, 17, 4.

leur malheur, de tenir entre ses mains la vie et la mort de milliers d'êtres humains ? Qu'arriverait-il si cette main et cette langue venaient à se tromper ? Et cela ne pourrait-il pas arriver ? Et cela n'est-il jamais arrivé ? Quelle tentation pour les masses qui doivent expier par le bonheur de leur vie, par leur sang, chaque trait de plume porté à faux, quand une fois elles commencent à voir dans leur prince un homme tel qu'elles en voient chaque jour des milliers ! Le socialisme dit déjà avec un sourire moqueur : Le peuple est las d'accepter avec résignation, de la main de Dieu, la souffrance qu'il éprouve. Croit-on que le peuple supportera plus patiemment le fardeau de la vie, s'il sent peser davantage sur lui la main de l'état ? Non ! si le peuple n'a pas de religion ; s'il n'a pas un vigoureux sens religieux qui lui donne la force de supporter aussi la main de Dieu, cette main qui permet et punit, et en outre une foi vive qui lui apprenne à adorer l'invisible dans le visible, qu'est-ce qui protégera encore l'autorité ? Malheur à elle, si une fois l'humanité déclare qu'elle ne lui obéira que dans les lois où elle trouvera son profit temporel, une justice indiscutable et le droit le plus sévère pour la contraindre à l'obéissance !

Sur quoi l'état se basera-t-il, s'il ne peut et ne veut plus se baser sur le plein pouvoir de Dieu ? Sur la crainte ? Mais la crainte, dit un prince qui a eu pour lui l'expérience d'un règne de cinquante ans, est un mauvais soutien de l'autorité (1). Comment la peur d'une prompte mort domptera-t-elle une foule pour laquelle la terre est devenue indifférente, parce qu'elle n'a plus d'autre espoir que d'y vivre dans les tortures et d'y mourir lentement de faim, si cette foule ne craint rien dans l'*au delà* ? On serait tenté de croire que chaque pouvoir d'état se considère comme incapable de récompenser ceux qui gardent, au fond de leur cœur, la foi au surnaturel

(1) Maximil. I Bavar. *Monita paterna*, 3, 22. Cf. Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht und Politik*, I, 389 sq.

et la subordination de l'autorité de l'état à l'autorité divine. Au lieu de cela, on les considère précisément comme un danger pour le pouvoir terrestre. Tandis que tous les trônes chancellent, et que les meurtriers ne craignent plus de paraître au grand jour, on ne peut pas encore se défaire du préjugé que la foi, sous la dénomination de laquelle les rois ont vécu en sécurité pendant des siècles, est la menace la plus sérieuse de leur existence. Par contre, on se charge d'une partie de la faute en tolérant et en laissant faire ceux qui, la plupart du temps, ne se cachent pas d'attaquer le surnaturel, afin de pouvoir renverser d'autant plus facilement le naturel, quand il est une fois privé du rempart de la religion. Un tel aveuglement est presque incompréhensible. On pense involontairement à l'oiseau qui se précipite de lui-même dans la gueule béante du serpent. La seule différence est que l'oiseau n'est pas coupable. Si ce qui est saint ne doit plus être saint, qu'est-ce qui sera encore saint? Est-ce que les peuples respecteront encore une tradition profanée, une dignité profanée, un droit profané? Et s'ils ne respectent rien, que leur reste-t-il encore? Et s'ils n'ont plus rien, que sont-ils, sinon des nihilistes? Et on s'étonne comment de tels faits peuvent exister, quand on a presque rendu leur existence nécessaire!...

8. — La grande responsabilité de l'autorité.

S'il y a donc quelque chose ici-bas qui, par sa nature, soit poussé vers Dieu et vers la religion, c'est bien l'état et l'autorité de l'état. S'il faut une grande vertu pour vivre dans le mariage, et pour y trouver le bonheur; si si ceux qui font profession de vertu avouent que souvent la force leur manquerait s'ils ne la cherchaient pas en Dieu, ceci ne s'applique pas moins à la vie de l'état (1). Il faut en effet beaucoup de vertu à quelqu'un pour être un bon citoyen; il lui faut l'esprit de communauté, de sacrifice, de domination de soi, de respect, de

(1) Aristot., *Polit.*, 8, 1, 2, 3.

limitation, d'obéissance, d'abnégation. Celui qui croirait que ces qualités peuvent être remplacées par la violence, ne serait pas éloigné de croire qu'on peut faire une chaudière à vapeur avec des douves, pourvu qu'on les entoure de cercles solides. Non ! ces qualités difficiles d'où dépend la vie commune, peuvent être détruites par la violence, mais elles ne se remplacent pas. On peut encore bien moins se passer de la crainte de Dieu et de la religion par suite d'une habile organisation extérieure, ou par l'instruction.

Pour le dire brièvement, il faut, pour rendre une vie d'état prospère, peu de pouvoir, peu d'instruction, peu d'habileté ; mais il faut une vertu sérieuse et un sens religieux profond. Ce qui s'applique aux membres individuels du corps de l'état, s'applique à plus forte raison à ceux qui se trouvent à sa tête. Non seulement ils ont besoin d'une plus grande vertu et d'une plus grande crainte de Dieu pour leur personne que pour leurs sujets, mais sur eux pèse aussi la responsabilité d'inculquer à ceux-ci les conditions fondamentales de la vie d'état, et de leur en enseigner la pratique par leur exemple. La place d'un chef de société n'est assurément enviable pour personne. Il a dans ses mains le sort de ceux qui lui sont confiés, le sort de la morale publique, souvent même de la morale privée ; il a l'autorité divine, la réalisation des vues de Dieu sur le monde, sur l'histoire, sur son royaume. La tâche de celui qui est revêtu de l'autorité est grande, et lourde est sa responsabilité. L'art de bien l'exercer suppose de grandes vertus qui, peut-on dire, dépassent les forces de l'homme ordinaire. Il est donc juste que les dépositaires de l'autorité considèrent le pouvoir qui leur est confié, comme quelque chose de très élevé, de surhumain, de religieux. Puissent-ils seulement considérer aussi leur autorité comme un écoulement de l'autorité divine, et faciliter aux peuples, par leur conduite, l'obligation de voir en eux des représentants de Dieu !

APPENDICE

EST-IL POSSIBLE DE RÉGNER CHRÉTIENNEMENT ?

1. Crainte mal fondée que la juste conception de l'autorité de l'état ne fasse du tort à celui-ci. — 2. Idéal d'un bon gouvernement au moyen âge. — 3. Cet idéal a été réalisé. — 4. Saint Louis. — 5. La justice est la base de la prospérité du pouvoir. — 6. Henri le Saint. — 7. Bonheur des peuples et du gouvernement là où celui-ci est chrétien.

1.— Crainte mal fondée que la juste conception de l'autorité de l'état ne fasse du tort à celle-ci.

Souvent on affecte de dire qu'un retour à l'autorité de l'état dans les limites fixées par Dieu et tracées par la nature des choses, serait la destruction de l'état, la dissolution de toute autorité, la ruine de la société ; et on croit avoir réfuté à fond les vues chrétiennes à ce sujet, en les qualifiant d'imaginations fantaisistes, d'élucubrations d'esprits bornés, de fanatisme et de pharisaïsme (1). Or quelle est la puissance qui se soit jamais mal trouvée de s'en être tenue à la vérité et au droit? Et pourquoi compte-t-on ici toujours avec des inquiétudes, des menaces, des impossibilités, qui toutes n'ont leur raison d'être que dans une imagination mal réglée? Grâce à Dieu, il fut des temps où l'on essaya de régler, du moins approximativement, la vie d'état d'après les exigences de l'enseignement de l'Eglise, ou, pour parler plus justement, d'après le droit naturel. Est-ce que l'état s'en est trouvé plus mal que là où les principes de Machiavel faisaient loi ? Dans des questions qui sont liées si étroitement avec la vie réelle, on devrait pourtant consulter avant tout et cette vie réelle et l'histoire réelle. Eh bien, demandons une fois à l'histoire si des princes qui, comme Maximilien I de Bavière, se sont fait un principe sacré de ne s'écarter en rien de la foi de l'Église et des pieux exem-

(1) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 701 sq.

ples de leurs ancêtres, de respecter les personnes consacrées à Dieu, et d'éviter comme funeste à l'état tout empiètement sur les droits et les devoirs de l'Église, ne furent que des ombres de monarques et des instruments de l'ambition ecclésiastique (1)?

A quelle époque les monarques furent-ils le plus heureux? Etait-ce dans le temps où un prince énergique comme celui que nous venons de citer, exhortait son fils à ne jamais commencer ses journées, à ne jamais les terminer, à ne jamais se mettre au travail autrement que par la prière, à veiller à ce que ses sujets honorent Dieu, et à se souvenir lui-même de sa grande responsabilité devant Dieu, le juge des puissants (2), ou bien dans les temps où le despotisme et l'absolutisme enchaînaient tout mouvement libre, sans avoir égard à la loi de Dieu et aux protestations de l'Eglise? Autant que nous puissions connaître les temps passés, il nous semble qu'on ne vit guère mieux aujourd'hui qu'à cette époque où le premier principe de toute liberté était celui-ci :

« Dieu a deux glaives étincelants, »
« Forgés de main de maître. »
« Deux puissances peuvent »
« Les porter en tout honneur. »
« Tous deux sont parfaits en leur genre ; »
« Leur aspect fait trembler le méchant »
« Et réjouit l'homme pieux. »
« Egaux en longueur, égaux en largeur, »
« Ils sont destinés à protéger la noble chrétienté. »
« Ces deux glaives sont l'épée et l'étole »
« Qu'un même fourreau peut contenir (3) ».

2. — Idéal d'un bon gouvernement au moyen âge.

Sans doute on frissonne aujourd'hui à la pensée de

(1) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1, 4.

(2) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 4, 1.

(3) Reinmar von Zweter, 2, 212 (Hagen, Minnesinger, II, 215). Cf. Hugo de Trimberg, *Renner*, 7336-7347. Un document remarquable en faveur de la diuturnité et de la vivacité de cette pensée chez les esprits allemands est le poème de Peter Frey, sous Maximilien I, dans Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied*, II, 1069 sq. Nr 1304.

cette théorie du moyen âge sur les deux glaives. Mais nous demandons encore une fois, est-ce qu'à cette époque la marche côte à côte de l'Eglise et de l'Etat a porté préjudice à la conception idéale de l'autorité du prince et de l'autorité de l'état? Voyons donc une bonne fois, pour pouvoir y répondre, l'idéal du prince que la Kaiserchronique trace dans le portrait de Louis le pieux. Peu nous importe qu'en réalité tout ne s'applique pas rigoureusement au héros lui-même ; mais la valeur que nous attribuons à ce document c'est de nous montrer comment, en Allemagne, au milieu du XII[e] siècle, précisément avant que les grandes luttes entre l'absolutisme et l'Église n'aient tué la conception religieuse de la politique, on se représentait un roi dont l'opinion publique avait fait son favori. Le poème résume tout d'abord en deux mots l'importance souveraine de la puissance civile : Le roi doit être seigneur et bailli des princes, et en même temps juge des chrétiens (1). Ce dernier rôle en particulier passait pour la plus grande tâche du pouvoir du prince, comme un poète le chante si bien :

« Vous, princes et seigneurs du pays, vous devriez vous souvenir »
« Que Dieu vous a choisis comme juges et sources de la grâce. »
« Vous vous appelez seigneurs, parce que votre devoir »
« Est de faire disparaître autant que possible l'injustice ; »
« Vous n'êtes preux qu'en donnant la paix aux hommes (2). »

C'est pourquoi les princes doivent non seulement exercer eux-mêmes la justice, mais veiller à ce que celle-ci soit aimée est pratiquée de tous. Au prince incombe tout d'abord la charge d'enseigner la pratique de cette vertu. Il doit faire en sorte que les jeunes nobles, qui plus tard auront à diriger eux-mêmes des subordonnés, quand ils seront devenus des seigneurs, soient formés de bonne heure à la connaissance du

(1) *Kaiserchronik*, 15, 111 sq. (Massmann).
(2) *Der Unverzagte*, 3, 3 (Hagen, Minnesinger, VII, 45).

droit (1). Lui, doit naturellement marcher le premier par l'exemple dans la pratique de la justice. Partout où il y a dans le royaume des jeunes gens et des vieillards qui portent préjudice à son unité et à l'obéissance envers le chef suprême, il les reprend sans les ménager, de sorte que les princes eux aussi ont peur (2).

Mais ce n'est pas seulement par la violence et par les armes qu'il doit juger le royaume, c'est aussi par le conseil et la sagesse. C'est pourquoi il ordonne une paix de Dieu. A chaque crime est adjointe une punition en rapport avec lui, et appliquée sévèrement, selon l'esprit du temps. Pour le brigandage, il y a la potence ; pour le voleur, il y va des yeux ; pour le perturbateur de la paix, de la main ; pour l'incendiaire, de la tête (3). Et il maintient ces prescriptions avec une telle rigueur, que la paix augmente dans le royaume, et que les propriétés continuent d'exister sans dommage et en toute sécurité. L'enfant entre en jouissance de l'héritage de son père, sans préjudice aucun (4) ; le père part pour la guerre sans souci et porte honorablement l'épée. Alors quand arrive la mêlée, il n'hésite pas à risquer sa vie pour son seigneur. Qu'il meure ou qu'il soit sauf, le fief qu'il possède, son fils le possédera aussi, sans qu'il ait besoin de sacrifier argent ni trésor pour se faire rendre justice. Sous un tel prince, chacun est sûr que si on lui fait du mal, il sera vengé d'après le droit (5). La fidélité et l'honneur règnent parmi ses sujets, car chacun se tient pour averti. Partout ce n'est que plaisir et discipline, délices et prospérité. Les seigneurs tiennent leur parole, font régner la justice et disent la vérité, et, quand une fois ils ont accordé quelque chose, oh ! comme alors ils

(1) *Kaiserchronik*, 15, 116 sq., 15, 223 sq. On y voit que, même en campagne, les moments libres des jeunes nobles, étaient partagés entre l'exercice des armes et l'étude de la loi. Kuonrât, *Rolandslied*, 660 sq. Chose curieuse à constater, c'est que la Kaiserchronique (15, 119) fait déjà enseigner le droit d'après le droit romain.

(2) *Kaiserchronik*, 15, 112.

(3) *Kaiserchronik*, 15, 155 sq. — (4) *Ibid.*, 15, 168 sq.

(5) *Ibid.*, 15, 179 sq.

y sont fidèles ! Il n'y a que le roi qui puisse les vaincre en cela (1). Les menteurs n'ont point d'accès à la cour, les intrigants n'aboutissent à rien, l'homme simple ose aussi dire son mot, l'honneur et la vertu sont la base de l'autorité dont jouit quelqu'un. Les vieillards peuvent vieillir dans la vertu ; les jeunes gens sont tenus dans une discipline sévère (2). La noblesse et le prince le premier savent que leur situation les oblige à s'occuper du peuple et des pauvres (3). Comme conseillers et comme aides, les plus sages sont sans cesse devant la porte du roi, afin qu'il puisse user de leur circonspection pour le bien commun de tous (4). La sagesse inspire ses prescriptions. Il sait joindre la bonté à la sévérité envers les malfaiteurs (5). Les bons savent qu'ils peuvent compter sur son égalité de caractère. Il prend chaleureusement à cœur le culte de Dieu (6). Le peuple s'attache à lui avec amour. Lui s'attache aussi aux pauvres avec amour, pour l'amour de Dieu (7). Il n'accepte jamais ni or ni argent pour rendre la justice (8).

3. — Cet idéal a été réalisé.

Hélas ! dit-on aujourd'hui en soupirant, voilà bien les lubies d'un curé ou d'un moine du moyen âge ! Où a-t-on jamais vu dans le monde la réalisation d'un tel idéal ? Dans la situation actuelle, où est-ce qu'un tel gouvernement pourrait se réaliser ? Non assurément, il n'en pourrait être ainsi dans le monde tel qu'il est maintenant.

(1) 15, 193 sq. — (2) *Ibid.*, 15, 202 sq.
(3) *Ibid.*, 15, 227 sq. — (4) *Ibid.*, 15, 234 sq.
(5) La nénie 4, 6 sur Henri le saint dit aussi qu'il était modéré en toutes choses, et qu'il gardait la juste mesure dans le droit (Cambridger Lieder *in der Zeitschr. für deutsches Allerth.*, XIV, 460). Il. de Charlemagne dans Mone, *Hymni lat.*, 982, 32 sq. (III, 348).
(6) C'est à ceci naturellement que le moyen âge attache le plus d'importance en ce qui concerne le prince. Par exemple, *Nenia*, 3, 6, 7 *in Henricum* (*Zeitsch. für d. Alterth.*, XIV, 459). Henri y est appelé : *ami du Seigneur* (3, 8, 1). Cf. Boppe, 2, 1 (Hagen, Minnesinger, II, 383), *der Unverzagte*, 3, 1, 5 (*ibid.*, III, 45).
(7) Inutile de donner des références sur l'expression *protecteur* des pauvres, des veuves et des orphelins, comme surnom donné aux princes et particulièrement à l'empereur ; cette appellation se rencontre continuellement.
(8) *Kaiserchronik*, 15, 240 sq.

Mais devons-nous nous considérer comme la règle sur laquelle il faille tout mesurer? C'est vrai qu'aujourd'hui, il y a une telle poussée et une telle agitation dans les états, que la paix et la sécurité sont reléguées au rang des mythes. Depuis que nos grandes puissances et nos petits états craignent que le plus léger souffle de l'Évangile ne les réduise à néant, l'humanité elle-même ne se connaît plus et n'a plus de confiance, par suite de la peur et des mesures de précaution. Le feu couve dans son sein; elle enfante des étincelles, et les peuples ressemblent au tas de cendres après l'incendie, et aux épines sur lesquelles le feu a passé (1). Mais en a-t-il toujours été ainsi, parce qu'il en est ainsi aujourd'hui? A ces cœurs dévorés par le doute, on pourrait aussi lancer cette raillerie mordante par laquelle Mirabeau flétrissait jadis les courtes vues de Necker en face de la Révolution déjà finie : « Malebranche voit tout en Dieu, Monsieur Necker voit tout dans Necker. Les deux voient aussi bien l'un que l'autre, car tous les deux, ne voient qu'eux, et pour cette raison ne voient rien du tout ».

Ces philosophes et ces jurisconsultes, ces historiens et ces politiques qui voient l'état, la société, le Christianisme et le passé, seulement à travers le prisme des idées modernes, ne peuvent pas plus nous accorder sans conteste la vérité indéniable d'un passé plus consolant, qu'ils ne veulent s'avouer à eux-mêmes que nos acquisitions sociales ont, comme perspective inévitable, un avenir qui est loin d'être beau. Cet avenir, il n'est malheureusement guère possible de le leur épargner. Mais qu'ils ne nous ravissent pas le passé. Ce ne sont pas de vaines élucubrations ce que les poètes et les écrivains nous disent des jours où florissait le Christianisme, mais ce sont des vérités historiques. Loin de nous la pensée de canoniser le moyen âge. D'ailleurs nous avons dit assez souvent qu'il n'avait pas accompli sa tâche, tant s'en faut.

(1) Isaïe, XXXIII, 11, 12; XXVI, 18.

Quand le mal faisait invasion chez lui, il agissait d'une manière plus éhontée, et avec beaucoup moins de retenue qu'on ne le fait maintenant. Où la méchanceté pouvait se faire jour, elle abusait d'autant plus dangereusement de la vérité qu'elle la connaissait mieux, grâce à cette perspicacité d'esprit et à cette logique qui lui était propre en tout, dans le bien comme dans le mal. Mais on ne peut du moins refuser à cette société qu'elle fit souvent de sérieux efforts pour établir le Christianisme sous tous les rapports, et que, dans les cas où elle réussit, elle ne s'attira aucun déshonneur.

Or ceci s'applique aussi tout particulièrement au sujet que nous traitons ici.

4. — Saint Louis.

Ce que nous lisons sur saint Louis n'est pas de la légende, c'est de l'histoire véritable. Comme dispositions naturelles, il n'était certes pas un génie sous aucun rapport. L'histoire ne lui a pas décerné le nom de *grand*. Comme talents, César, Napoléon, Alexandre, Frédéric le Grand, Pierre le Grand et cent autres, lui étaient bien supérieurs. Mais s'il s'agit de connaître les bienfaits qu'un gouvernement a répandus, il serait difficile d'en citer un qui ait dépassé le sien. Avec des dispositions ordinaires, au milieu de grands obstacles et de grands dangers, malgré de formidables infortunes, il fut pourtant le père de ses sujets ; il agrandit le royaume, favorisa le pouvoir royal et le bien du peuple, fit régner la prospérité dans ses états, fut le bienfaiteur de la société, le rempart du droit ; en un mot, il fut un vrai prince et un roi complet. Et il y arriva sans théories artificielles méditées longtemps d'avance. Ce qui le guidait, c'était la délicatesse de sa conscience, un grand amour de la justice et de l'équité, le sentiment de l'ordre et du bien commun. Jamais il n'eut d'arrière-pensée. Simple et droit (1), son unique but était la volonté et l'honneur de

(1) Autrefois le surnom de *Le Droicturier* était donné au prince comme un titre d'honneur. Aujourd'hui, époque du Machiavélisme, on hausse les épaules sur ce titre comme sur ceux de *Le Débonnaire*,

Dieu. L'utilité et le succès du moment l'inquiétaient peu. Il n'avait qu'un souci, celui de faire produire à ses peines des fruits pour l'avenir et pour l'éternité. En un mot, toute sa politique consistait dans une scrupuleuse délicatesse de conscience, dans l'observation de la justice naturelle et surnaturelle jusque dans les derniers détails. En définitive, c'est la seule chose que les générations postérieures, qui ne l'ont pas suivi, trouvent à blâmer en lui. Qu'elles le blâment si elles veulent, il y a trois choses qu'elles ne peuvent nier, c'est que, dans ce temps-là, la France parvint, dans son développement social, à un degré d'élévation qu'elle n'a pas souvent atteint depuis (1), et que, malgré quelques malheurs partiels, elle jouissait, politiquement parlant, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, d'une félicité et d'une gloire telles qu'on n'en a jamais vu les pareilles (2). Et tout cela sous un roi qui n'était pas seulement un chrétien complet, mais un grand saint, et saint précisément par l'accomplissement exact de ses devoirs comme roi (3).

En délicatesse de conscience, en activité chevaleresque, politique et intellectuelle, Louis ne se laissait surpasser par aucun prince (4). Il pensait à tout, s'occupait constamment de la situation de son pays, avait une véritable soif d'amélioration, s'inquiétait de tout ce qui était mal, et cherchait à guérir toutes les plaies qu'il rencontrait. Il se rendait compte de toute situation malheureuse, voyait tout de ses propres yeux, ne se laissait arrêter par aucun obstacle, quand il s'agissait de faire le bien ou de triompher du mal. Si jamais il eut une passion, ce fut celle d'être actif pour le bien. Chez personne assurément, l'amour du bien ne fut

Le Pieux, *Le Saint* et autres semblables, et on dit : Oui c'était un bon chrétien, mais un mauvais politique. Belle politique que celle qui ne concorde pas avec *la droicture* !

(1) Le Play, *L'organisation du travail,* (2), 78 sq., 85 sq.
(2) Gaufridus, *Vita S. Ludov.*, 4, 33, 34.
(3) Wallon, *Saint Louis*, 384.
(4) Guizot, *Hist. de la civilis. en France,* 1846, IV, 142 sq.

moins faible ou moins irréfléchi que chez lui. Il ne laissait pas tout d'abord intervenir la justice, mais il cherchait à la prévenir par la charité et la bienfaisance. Il y mettait du sien plutôt que de ne pas donner ou de ne pas laisser aux autres ce qui leur était dû. Ses donations et ses fondations grandioses résultèrent plutôt de son amour de la justice que de sa bonté. Il les considérait comme un dédommagement de toutes les injustices qui auraient pu arriver en son nom (1). C'est pourquoi il se préoccupait scrupuleusement s'il n'avait pas entre les mains des possessions que ses prédécesseurs lui auraient léguées plus ou moins justement. Dans le *traité de Paris*, il rendit beaucoup à l'Angleterre, quoique ses revendications ne fussent pas aussi certaines qu'elles défiassent toute injustice, et, par là, il put la déterminer à renoncer à toutes ses revendications injustes et douteuses. C'est ainsi que le pays jouissait de la sécurité et de la paix (2). Un signe non moins caractéristique qui témoigne en faveur de son gouvernement, fut que la population des pays cédés ne voulut pas le reconnaître comme saint (3). Il chercha autant que possible à faire disparaître les impôts et les coutumes qui ne reposaient pas sur le droit, quand même ils existaient de temps immémorial, et lui rapportaient le plus grand profit (4). Malgré cela, il est un des princes qui ont le plus contribué à l'extension de la France (5).

Après avoir ainsi mis le royaume en sécurité, il chercha à le consolider avant tout à l'intérieur par la paix et la justice. Son principal souci fut de mettre en sûreté les petits contre les grands, mais non dans l'intention de s'en servir comme d'un prétexte pour établir un royaume absolu aux dépens des seigneurs féodaux (6), car il

(1) Wallon, *loc. cit.*, 386, 426 sq.
(2) Joinville, 1, 3, 24 ; 2, 27,244. Cf. Bolland.,*Commentar.*, § 66, 68.
(3) Guizot, *loc. cit.*, IV, 144.
(4) Gul. Carn., *Vita S. Lud.*, 4, 19. Joinville, 2, 28, 254.
(5) Voir l'énumération détaillée dans Guizot, IV, 146.
(6) Guizot, *loc. cit.*, IV, 147 sq.

respectait trop les droits de ses vassaux, et les traitait absolument selon les lois communes. Il avait une grande idée des droits et des devoirs réciproques des seigneurs et des sujets, et souvent il reconnut, à son propre détriment, que ceux-ci doivent passer avant les empiètements d'une puissance royale. Aux barons, il accorda le droit de résister aux prescriptions illégales de la couronne. D'ailleurs, il prenait ses mesures à l'avance pour n'en porter aucune de ce genre, en recourant aux lumières des grands et des hommes prudents et expérimentés, car il ne voulait imposer à personne des obligations injustes (1). Il agissait également avec rigueur contre les excès de la féodalité, les disputes privées, les duels (2). Pour protéger son peuple contre les exactions en matière commerciale, il intervint sérieusement contre l'usure, et bannit de ses états tous les juifs qui ne voulaient pas faire de commerce honnête, ou qui ne voulaient pas exercer d'industries (3). Mais, sur le domaine de sa puissance royale, il était infatigable dans les prescriptions, et impitoyable pour les faire exécuter (4). Sous ce rapport, il ne souffrait aucune exception. Il était plein de zèle pour l'Eglise, et lui prêta l'appui de son bras ; mais il lui fallait d'abord se convaincre qu'il s'agissait d'une chose dont il pouvait répondre en conscience et en justice.

Dans ses possessions personnelles où il avait toute liberté, non seulement comme roi, mais comme maître unique, il prenait des mesures énergiques et portait des prescriptions d'une importance décisive (5). Les juges durent jurer de ne pas accepter de présents et de rendre

(1) Reginæ Confessar., *Vita S. Lud.*, 15, 152, 153, 159. — Guil. de Nangis, Paris 1761, 236 sq. Guizot, IV, 150.

(2) Guil. Corn., *Vita S. Lud.*, 4, 21. Guizot, IV, 152 sq. Bolland., *Comment.*, § 883 sq.

(3) Guil. Corn., *Vita S. Lud.*, 4, 19, 20. Bolland., *Comment.*, 723.

(4) Guizot, IV, 157 sq. Wallon, *Saint Louis*, 265 sq. Joinville, 1, 3, 23 (Bolland. Aug., V, 679 sq.). Reginæ Confessar., *Vita S. Ludov.*, 15, 155.

(5) Guizot, IV, 162 sq.

la justice sans considération de personnes (1). Il ordonna que les serments soient prêtés en public. D'ailleurs tout se passait autant que possible en public. La police des mœurs fut réglée avec soin. Il mettait surtout de l'importance à la prompte exécution des affaires (2). Afin de rester indépendants, les ministres et leurs subordonnés n'avaient pas le droit d'élire domicile dans le domaine où ils remplissaient leur charge, ni de s'allier à des gens auxquels ils étaient préposés. Il leur faisait inculquer sérieusement leurs responsabilités, se réservant le droit d'intervenir partout. Là où il entendait parler de situations fausses, il envoyait immédiatement des commissaires pour faire une enquête, tantôt des franciscains et des dominicains, tantôt des membres du clergé séculier, tantôt des chevaliers et des princes (3). Si la plainte était fondée, ni richesse, ni pauvreté, ni parenté, ni intercession, ne protégeait contre une sévère punition (4). Le résultat fut que de tous côtés, les peuples entrèrent dans ses états, sûrs qu'ils étaient d'y trouver justice et droit en toutes circonstances.

Ainsi s'accrurent la prospérité et la population. Ce fut plaisir de voir le développement que prirent l'agriculture et les métiers. L'importation, l'échange, les taxes et toutes les possessions (5) augmentèrent à vue d'œil, et le revenu du roi atteignit bientôt le double de celui de ses prédécesseurs (6). Il chercha à supprimer l'excès de puissance des princes et des barons par le relèvement

(1) Joinville, 2, n. 251 sq. Bolland., *Comment.*, 756 sq.
(2) Joinville, 2, 27, 243.
(3) Un rétablissement des *missi dominici* de Charlemagne. Exemples dans Guizot, IV, 165. Gaufridus, *Vita S. Lud.*, 1, 8. Reginæ Confessar., *Vita S. Lud.*, 15, 158. Bolland., *Comm.*, 775.
(4) Reginæ Confessar., *Vita S. Lud.*, 14, 142 sq., 15, 157. Wallon, *Saint Louis*, 299 sq.
(5) Joinville, 2, 28, 254.
(6) La terre et le Roy commença à amender, et le peuple y vint pour le bon droit que on y faisoit. Si moulteplia tant et amenda, que les ventes, les saisinnes, les achas et les autres choses valoient à double que quant le Roys y prenoit devant (Joinville, Paris, 1761, 150).

des villes. Dans l'expression de ses dernières volontés, il conseillait encore à son fils, avec une insistance particulière, de protéger leurs libertés et leurs coutumes. Il n'attendait pas la sécurité du pays d'une grande puissance guerrière, mais de la richesse et de la force des villes (1). Pour soulager la misère, il distribua d'abondantes aumônes, fit des fondations en si grand nombre, qu'on lui en adressa des reproches. Dans la conviction que la morale, cette moelle des peuples, ce nerf de la vie d'état, prospère uniquement sous la protection de la religion, il favorisa celle-ci et ses ministres partout où il le put. L'exemple de sa piété, de sa vertu, de sa droiture, était un flambeau pour les autres. Il était plein d'estime et de sollicitude pour les sciences que personnellement il estimait beaucoup, et dans la culture desquelles il voyait une condition de prospérité pour ses états (2). Les plus grands savants de son temps étaient admis dans son intimité et devaient, par leur esprit et par leur science, transformer les heures des récréations en moments d'instruction et d'élévation intellectuelle (3). Il contribua à la fondation de l'université de Toulouse (4); mais sous son règne, l'université de Paris prit place à la tête du monde savant tout entier. La fondation de son confesseur, à laquelle il eut lui-même une part importante (5), posa dans la Sorbonne la base de l'orgueil universitaire. Pour la création d'une bibliothèque, dont nous pouvons juger de la valeur et de la richesse par

(1) Wallon, *Saint Louis*, 275 sq. Vaublanc, *La France au temps des croisades*, I, 145 sq.

(2) Guil. de Nangis, *Annales* (Paris, 1761, 169).

(3) Mais les moines et les savants qui l'entouraient ne devaient pas se mêler d'affaires politiques, à moins d'en avoir été expressément chargés par lui. Il est du moins très probable que le roi de France dont parle Humbert a Romanis, le parrain de son fils Robert (Exposit. Regulæ S. Augustini, p. 9. Bibl. Lugd., XXV, 634. c), n'était pas autre que Louis IX. It. Danzas, *Etudes sur les temps primitifs de l'ordre de Saint Dominique*, III, 430.

(4) Bolland., *Comment.*, 136 (August., V, 305, b).

(5) *Ibid.*, 1055 sq. (August., V, 503 sq.).

Vincent de Beauvais ; pour des collections de curiosités d'histoire naturelle, il ne regrettait ni peines ni argent. Sous lui, l'architecture parvint au comble de la prospérité : le bijou de Paris, la Sainte Chapelle, en est encore un éclatant témoignage. Sous lui, la Chevalerie, dont il était le plus bel ornement, s'épanouit une dernière fois dans toute sa grandeur. Il poursuivit la politique extérieure sans plans perturbateurs du monde, mais avec honneur pour lui et sans danger pour le pays. Loin de vouloir exploiter à son profit la lutte entre l'empereur et le pape, il fut plutôt, au milieu de ces troubles, le seul défenseur de l'Église et du nom chrétien (1). Il ne pensait jamais non plus à vouloir tirer un profit personnel des luttes de princes voisins désunis. Il cherchait plutôt à servir d'intermédiaire pour la paix (2), et refusa des couronnes et des honneurs qui étaient offerts à sa maison au détriment d'autres. Ce qui est dit d'un autre saint couronné peut aussi s'appliquer à lui : « Loyal et vrai ; on le louait dans tous les royaumes où l'on entendait parler de lui (3). » Il était en outre un vrai serviteur de Dieu, ce qui lui valut de grandes grâces (4). Sous son règne, deux principes qui ordinairement n'ont pas grande valeur en politique, ont paru être les sources les plus abondantes du vrai bonheur des gouvernements et des peuples. Ce sont ceux-ci : « La justice est l'affermissement du trône (5) », et : « La piété est utile à tout, ayant la promesse de la vie présente et de la vie à venir (6) ».

5.—La justice est la base de la prospérité du pouvoir.

Ce que nous avons trouvé en saint Louis n'est ni le premier ni le dernier exemple, que la seule base de la prospérité de l'état est la justice et le culte de Dieu franchement pratiqués. Il ne serait pas difficile à l'humanité de s'en convaincre. Et ici nous faisons appel

(1) Guil. de Nangis, *Annales du règne de S. Louis*, 1761, 189.
(2) Joinville, 2, 27, 245 sq. Bolland., *Comment.*, 811 sq., 814 sq., 831, 843, 1031 sq.
(3) *Kaiserchronik*, 16, 160 sq. — (4) *Ibid.*, 16, 181 sq.
(5) Prov. XVI, 12. — (6) I, Tim. VI, 8.

aux peuples eux-mêmes. Mieux que personne, ils savent ce qui leur fait du bien et ce qui leur fait du mal. Il ne leur sera pas difficile de répondre si c'est une magnificence splendide, si ce sont de superbes combats, des fêtes et des spectacles où s'étale la prodigalité, des conquêtes et des milliards en circulation, qui font une période de grandeur, comme nos historiens le supposent pour la plupart. Ceux-ci sans doute ne peuvent s'empêcher de sourire, quand les peuples essaient de comparer le gouvernement de Louis XIV, ou celui de Napoléon Ier à celui de saint Louis. Aveuglés par les apparences superficielles d'un succès momentané, ils plaignent cordialement ceux qui voudraient seulement essayer une comparaison. Qu'ils s'épargnent la peine de cette compassion ! Ils en ont peut-être besoin pour eux-mêmes. Après avoir prodigué toutes les louanges, et s'être admirés jusqu'à en être fatigués, ils sont à bout de forces maintenant, et il leur faut rendre compte des événements de ces prétendus règnes glorieux auxquels s'applique à la lettre la dure parole de saint Augustin : « Système de brigandages commis sur une grande échelle » (1). Là ils succombent aussi comme succombèrent les peuples qui durent subvenir aux frais de cette splendeur. Il y a toujours un moment où ceux qui se moquent d'une conception chrétienne du monde comme incompatible avec lui, commencent à pressentir que cette conception doit avoir pour elle quelque chose de plus que ce qui paraît à première vue. Oui, elle a quelque chose pour elle. Seulement, il ne faut pas vouloir tout faire dépendre de la première impression et du succès du moment. Il faut être capable de pénétrer de la surface dans la profondeur, de l'apparence dans la réalité, de ce qui passe dans ce qui ne passe point.

Mais il n'est pas donné à tout le monde d'avoir ce coup d'œil, pas même aux grands et aux sages. Le brillant ami de saint Bernard, le comte Théobald de Champagne, le

(1) Augustin., *Civ. Dei*, IV, 4.

premier en France après le roi, le père des pauvres, le protecteur des orphelins, le juge des veuves, la lumière de tous les paralytiques (1), cet homme incomparable par la justice, l'observation des lois (2), l'amour de la paix (3), unique parmi les princes en bienfaits envers les églises, les monastères et les malheureux (4), était tombé dans la gêne la plus grande par le fait du roi de France. Quelle tempête de railleries se déversa à cette heure sur le prince en qui Job semblait revivre ! Chacun se croyait appelé à éclipser la femme du sage de l'Idumée par des railleries sur l'utilité de sa délicatesse de conscience et de son amour pour Dieu. Des évêques qui ne pouvaient lui pardonner son affection pour les monastères, et des ecclésiastiques de tout genre, qui prétendaient comprendre d'autant mieux le monde que leur intelligence était moins ouverte aux choses spirituelles, versaient le fiel dans le calice de ses souffrances. Un de ceux-ci, le plus considéré du royaume par la puissance et la prudence, alla même jusqu'à donner, dans une diète, en termes blessants, le certificat mortuaire de la cause du comte. Les quelques chevaliers qui lui étaient encore restés fidèles étaient appelés par raillerie des porteurs de soutane, des marmotteurs de prières, des valets de curés, indignes de l'honneur des armes (5). Mais dans cette détresse, le grand homme ne dévia en rien du droit et de la piété. Il priait et luttait ; il travaillait et persévérait. La victoire et la paix récompensèrent sa confiance ; les railleurs se turent, et le comte descendit avec estime dans la tombe, léguant sa célébrité à la terre tout entière, et laissant au monde la gloire d'avoir sauvegardé en lui, d'une manière éclatante, en face de tous les princes du temps, l'amour des hommes et l'honneur de son nom par la vérité, la douceur et la justice (6).

(1) Joannes a S. Victore, *Memoriale hist.*, (Bibl. Lugd., XXIV, 1307, h.). — (2) Bernard., *Ep.*, 39, 1, — (3) Id., *Ep.*, 358.
(4) Ernoldus, *Vita S. Bernardi*, l. 2, 8, 52.
(5) Gaufridus, *Vita S. Bernardi*, l. 4, 3, 12.
(6) Bernard., *Ep.*, 427, 3 ; 38, 2.

6. — Henri le Saint.

Après de tels faits et de tels témoignages donnés par l'histoire, ne devrait-on pas attendre des jugements plus équitables de la part de nos historiens ? Que dire alors si sur des personnes et des événements qui, déjà vieux d'un siècle, pourraient être facilement jugés objectivement et avec calme, ils s'expriment avec la même étroitesse de vue qu'un contemporain ignare le ferait sur un grand chemin, parmi la troupe bavarde des femmes et des enfants ?

Nous pensons ici, pour choisir un exemple qui nous touche de plus près nous allemands, à Henri le Saint. Nous voulons être justes, et ne pas faire un crime aux historiens d'avoir osé aborder avec des préventions, une circonspection infinie et une vigilance inépuisable, un homme que l'Église vénère comme saint. La circonspection ne peut nuire nulle part assurément, et, eux non plus, ils ne peuvent pas mettre une méfiance plus grande que l'Église dans l'examen de la vie d'un saint, à condition toutefois qu'ils avouent la vérité là où ils la rencontrent. Ils supposent donc comme une chose toute naturelle que Henri a dû être un porteur de soutane, un marmotteur de prières, un efféminé impropre au service des armes et incapable d'honneur, pour nous servir des expressions par lesquelles on jugeait les chevaliers de Théobald ; mais cette fois toute circonspection et tout préjugé sont inutiles. Après un examen plus minutieux, ce dévot indigne du nom de roi, comme on l'appelle avec mépris, apparaît plutôt à l'extérieur comme un empereur dans la splendeur de sa dignité. On s'imaginait que c'était un pénitent sans virilité, — sans doute parce que seul le péché et non la pénitence convient à l'homme ; — et, ô surprise, il est continuellement en campagne contre des grands révoltés, contre des ennemis puissants, les Frisons, les Italiens, les Polonais, les Grecs (1). Sa prétendue faiblesse en face de l'Église se

(1) Hirsch und Bresslau, *Jahrb. d. d. Reiches unter Heinrich* II, III, 300 sq. Giesebrecht, *Gesch. d. d. Kaiserzeit* (3), II, 65-96.

manifeste comme une politique réfléchie qui veut créer à la fois dans une chevalerie et dans une puissance spirituelle indépendante, toutes deux au service du royaume, un soutien toujours prêt à résister à l'égoïsme et à l'infidélité des grands de la couronne. Au lieu de cette inactivité présumée, il fait partout preuve de force, de dignité, de dévouement à tout ce que l'empereur a reconnu utile pour la consolidation de sa puissance et de celle du royaume, Bref, après un examen judicieux, comme juge, comme chef d'armée, le saint nous semble réaliser d'assez près l'idéal que nos rudes ancêtres s'étaient fait de leur chef, idéal d'après lequel celui-ci devait se trouver sur chaque point de l'empire armé de la triple puissance de la loi, de l'épée et du sceptre, et devait être encore plus que seigneur, père, médiateur et pacificateur pour tous. C'est là sans doute une découverte à laquelle on ne s'attendait pas, mais qu'on ne peut nier. Il n'y a pas de meilleure preuve que la piété et la sainteté ne sont pas un obstacle à l'habileté dans le maniement des affaires civiles et politiques.

Mais tout autres sont les appréciations de nos historiens. On ne peut nier que Henri fut un empereur énergique et capable. Par contre, c'est d'autant plus sûr pour eux que l'Église a dû commettre une erreur, et que l'empereur n'a pu être un saint. Vivre saintement, — on sourit de la chasteté de Henri comme d'une fable ridicule, — et régner avec autant d'énergie qu'il l'a fait; prier, et avec cela être continuellement au travail et au devoir, quel est l'homme qui aujourd'hui ne sache pas que ce sont là des fonctions incompatibles (1)? Une petite punition était bien due à l'empereur, pense un critique. Pourquoi n'a-t-il pas aussi vaincu l'ambition d'être pieux? Mais ce fut pourtant une punition trop forte de l'avoir inscrit au nombre des saints. Ainsi parle Alfred

(1) Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* (3), I, 284; II, 270. Riezler, *Bayerische Geschichte*, I, 425.

Dove (1). D'après l'opinion de ces savants, un homme de cette époque n'a pu être pieux que par ambition. Mais aujourd'hui, il semble que pour eux, il n'y ait pas de honte comparable à la sainteté. Après une période de près de neuf cents ans, ils ne peuvent s'empêcher de donner à ce saint un bon conseil qui aurait pu en faire un homme véritablement grand. Au lieu de s'attacher à l'Église, il aurait dû poursuivre un idéal religieux panthéistique, ou un idéal bel esprit selon le goût moderne, exploiter l'Église à son avantage, et il serait glorieux à leurs yeux. Mais, dit Dove, avec une emphase naïve, il a manqué à son âme l'élan suffisant pour honorer dans le Christianisme la puissance spirituelle terrestre que l'état doit porter par dessus lui dans les sombres pays étrangers, et par le fait même dans l'avenir immense (2). Je veux bien croire qu'il ait compris sa pensée en donnant ce conseil politique. Pour nous voici ce qui est clair. Si Henri avait pensé ainsi, il ne serait pas devenu un saint, ni un empereur digne de ce nom, mais un visionnaire qui aurait fait ramasser des coquillages ou des plumes d'oie dans un pays obscur, ou qui, dans un élan fantastique, se serait peut-être égaré dans des mers inconnues. Au moyen âge, heureusement, on était moins nébuleux, et on regardait plutôt à un sol solide et à des fins solides, parce qu'on avait les yeux fixés solidement sur le ciel. Le moyen âge, vigoureux, infatigable au travail, plein d'audace pour atteindre ses fins n'aurait pas canonisé un empereur seulement parce qu'il priait et faisait l'aumône. Un spectable très instructif est de considérer les qualités qu'il loue dans Henri. Il vante aussi sa piété, et c'est avec raison. Mais il l'estime d'avoir particulièrement uni le zèle pour l'accomplissement de sa charge à un culte inébranlable pour la justice (3).

(1) *Allgem. deutsche Biographie*, IX, 384.

(2) *Ibid.*, XI, 382.

(3) Adelberti, *Vita Henrici*, n. 22, 29 (Mon. German., IV, 805, 810). Adebaldi, *Vita S. Henrici*, 19 (Bolland., Jul. III, 718) ; Anonymi, *Vita*, 4, 34 (III, 730).

Il n'y a pas que les historiens du moyen âge qui le vantent d'avoir soumis beaucoup de pays, accompli beaucoup d'exploits et d'avoir vaincu partout par son courage et ses prières (1) ; mais les hymnes de l'Église le célèbrent aussi à cause de sa valeur guerrière (2). Partout on considérait sa vie et sa gloire comme une preuve qu'il est possible de vivre riche sur terre et riche devant Dieu (3), de sauvegarder la justice et la loi ici-bas, pour acquérir la gloire et le salut éternel après la mort (4).

7. — Bonheur des peuples et du gouvernement là où celui-ci est chrétien.

Qu'on nous permette ici une parole franche. La franchise n'est jamais un péché, quoiqu'elle ne soit pas toujours bien tolérée. Malgré cela, il nous faut avouer qu'avec quelque intelligence de la véritable grandeur, il est inutile d'envisager les principes de la politique moderne et les vues de l'histoire actuelle, pour concevoir ensuite une estime d'autant plus grande de l'élévation et de la profondeur des anciennes vues chrétiennes, qui, par bonheur, n'ont pas complètement disparu. Il ne venait à l'idée de personne, dans les temps qui nous ont précédé, de combattre l'inquiétude mesquine que l'honnêteté de la conscience et la fidélité à Dieu pussent devenir un obstacle à la fidélité au devoir et aux succès terrestres. En souvenir de leurs princes les plus grands et les plus fêtés, ils ne pouvaient faire autrement que de considérer comme une grande tache dans leur vie, une faute qu'ils auraient commise contre leurs fonctions et contre la religion, s'ils ne l'avaient pas expiée. Mais si quelqu'un d'entre eux gardait intacte sa dignité sublime (5), par l'énergie et l'héroïsme, par la

(1) Kœnigshofen, *Chronik von Strassburg* (*Chroniken deutscher Staedte*, VIII, 427).

(2) Mone, *Hymni lat.*, 966, 31 sq. (III, 335). *Nenia in Henric.*, 3, 3, 2 sq. ; 411 (*Cambridger Lieder* ; *Zeitschr. für deutsche Alterth.*, XIV, 459 sq.). Cf. *Kaiserchronik*, 16, 193 sq.

(3) *Nenia*, 4, 14 (*Zeitsch. für deutsche Alterth.*, XIV, 460).

(4) Mone, *Hymni lat.*, 981, 20 sq. (III, 347).

(5) Très riches aussi sont à ce point de vue les traités pour la « *Direction de la conscience d'un roi* » que le moyen âge nous a laissés en très grand nombre. Voir par exemple les enseignements du

protection accordée aux lois, par l'amour du droit et de la discipline, par le respect envers Dieu et envers l'Eglise, l'opinion publique était déjà, pour cette seule raison, disposée à lui adjuger le titre de saint, quand même il se serait conduit en homme dans la vie privée, témoin Charlemagne.

Mais une chose qui nous peint quelle était la conviction générale et inébranlable au moyen âge, c'est l'opinion que l'honneur véritable et la félicité durable sont, dans la vie publique comme dans la vie privée, unis à la fidélité aux commandements de Dieu. Ferdinand le saint, l'orgueil de l'Espagne, à cause de ses victoires sur les Maures, de ses riches et splendides conquêtes, de son talent à exercer les siens pour qu'ils forment toujours une armée de chevaliers prêts au combat (1), Ferdinand, cet homme aussi grand comme législateur que comme promoteur de la prospérité intérieure du pays, avait coutume de dire qu'il estimait plus la protection accordée à un citoyen que la mort de mille ennemis (2). Un jour qu'on lui adressait la question comment il avait pu réaliser de si grands succès qui éclipsaient tous ses prédécesseurs, il répondit en prince véritablement grand qu'il était : « Mes ancêtres ont beaucoup pensé à augmenter leur puissance terrestre, mais ils ont peu songé à faire prospérer la foi et a étendre le culte de Dieu. Vous, ô mon Dieu, — et en disant ces mots, il levait les yeux au ciel, — qui sondez les reins et les cœurs des hommes, vous savez que je ne

roi Tirol d'Ecosse à son fils Bridebrand; puis Boppe II (Hagen, *Minnesinger* II, 383 sq. ; *der Unverzagte* 3, 35 (*Ibid.* III, 45), ou les poèmes laudatifs consacrés aux princes parfaits, qui nous dépeignent l'idéal qu'on se faisait alors des princes v. g. sur Erich VI le saint de Danemark (Reinmar von Zweter., 2, 140, II, 204), sur Albrecht de Brunswick (Rumesland, 8, 4, III, 65 ; *der Meissner*, 17, 11, III, 107). Rodolphe de Habsbourg (*Der Unverzagte*, 3, 1, III, 45). Othon II, comte de Bavière (Friedr. von Suonenburk, 3, 1, II, 356). V. aussi Seifried Heilbling, 8, 1140 sq.

(1) Rodericus Sanctius, *De rebus Hisp.*, 3, 39 (Hispania illustrata, Francof., 1603, II, 188, 30 sq).

(2) *Ibid.*, I, 189, 6.

cherche pas mon honneur mais le vôtre, et qu'il m'importe beaucoup plus de relever le Christianisme que de relever ma puissance » (1).

Sous de tels princes les peuples étaient heureux. Ils sacrifiaient de bon cœur à leur service tout ce qu'ils avaient. Mourir pour eux leur semblait une mort magnifique (2). Quelqu'un aurait eu mille têtes, qu'il les aurait toutes laissé abattre avec joie pour sauvegarder l'honneur du royaume et du prince (3). Saignant de mille blessures, luttant avec la mort, le sujet expirant pense encore à son seigneur à ses derniers moments ; il prie pour lui et pour ceux qui ont des intentions droites envers lui (4). Les sujets croyaient qu'une telle royauté, — et ce n'était pas une vaine phrase à cette époque — était accordée par la grâce de Dieu. Tant que des rois et des princes se firent un honneur de se considérer comme les vassaux de Dieu (5), leur dignité apparut aux peuples croyants dans toute la splendeur d'une autorité et d'une consécration divines. L'obéissance qu'on observait envers eux n'était pas une obéissance à l'œil, pas une idolâtrie, mais un vrai culte de Dieu. Il faut avoir grandi soi-même sous l'influence de telles vues, pour comprendre toute la chaleur et toute la force de ce respect religieux pour la dignité royale. Sans doute, depuis cette époque, les états ont trouvé meilleur d'ébranler, sinon de rompre, toute attache au Christianisme et à l'Eglise, biens sacrés qui avaient si étroitement unis le cœur de leurs sujets à leurs intérêts. Puisse le Dieu miséricordieux ne pas leur en tenir rigueur ! Puisse-t-il leur épargner de faire l'essai si, en pareils cas, les peuples sont encore disposés à faire des sacrifices comme les Bavarois en firent jadis pour Max Emmanuel, et les Tyroliens pour leur bon empereur

(1) Rodericus Sanct., *loc. cit.*, I, 189, 12 sq.
(2) *Chanson de Roland*, 1128.
(3) Kuonrât, *Rolandslied*, 6019 sq. — (4) *Ibid.*, 6501, 6912 sq.
(5) Bernard,, *Ep.*, 92.

François ! Puisse-t-il, et c'est ce que nous préférerions, toucher les princes et leurs conseillers, de façon à leur faire rejeter tout soupçon mal fondé, à leur ouvrir les yeux à la lumière, le cœur à la vérité, et leur indiquer où ils doivent chercher leurs vrais amis et leurs soutiens les plus sincères ! Heureux le prince, heureux le pays, où quelqu'un peut déposer sans crainte sur les marches du trône une exhortation comme celle de ce poète du moyen âge :

« La couronne que Dieu porta pour nos péchés était une couronne d'épines ; »
« Son trône fut la croix sur laquelle la fureur du peuple non baptisé l'attacha. »
« Seigneur empereur, courbez-vous devant celui qui vous a élevé si haut. »
« Puisque vous portez la couronne des chrétiens pour qui son sang coula, »
« N'oubliez pas, si vous jouissez du bonheur, que Dieu ne fait de miracles que par vous. »
« Portez toujours votre couronne de telle sorte qu'elle soit une conseillère pour votre âme. » (1)

(1) Bruder Werner, 1, 10, (Hagen, *Minnesinger*, II, 229). *Werner ist ein Laie*, (3, 11, II, 231).

VINGT-HUITIÈME CONFÉRENCE

ÉTAT ET ÉTATS.

1. Notion du droit des peuples ; il est la clôture du droit naturel social. — 2. Un droit des peuples n'était pas possible dans l'antiquité. — 3. Le christianisme a rétabli le droit naturel des peuples et l'a élevé au point de vue surnaturel. — 4. Origine du droit des peuples modernes, et en quoi il diffère des vues du moyen âge. — 5. Le droit des peuples pratique, et sa faiblesse dans la vie réelle. — 6. Efforts pour parvenir à une paix éternelle. — 7. Les rapports juridiques des peuples ne peuvent être réglés qu'au point de vue de la morale, de la religion et du christianisme. — 8. Situation des peuples au point de vue du droit et des devoirs de l'Église.

Chaque état n'est qu'une partie de la société humaine. Tout ce que l'état peut faire, lors même qu'il serait le plus grand et le plus puissant, c'est de contribuer à la solution de la grande tâche qui incombe au genre humain. Aussi le droit d'état le plus parfait n'est-il pas autre chose qu'une réalisation partielle de l'état de justice que la société doit établir. Ce sont là trois principes qu'on ne peut assez répéter. 1. — Notion du droit des peuples ; il est la clôture du droit naturel et social.

Le grand tout de l'humanité n'a donc pas changé par la formation d'états particuliers. Comme cette humanité ne peut pas résoudre en bloc sa tâche totale, puisqu'un état universel serait une institution aussi peu pratique et aussi peu facile à manier qu'une machine montée sur des roues gigantesques, les hommes se sont fractionnés en groupes dont chacun s'est chargé de sa part particulière dans l'exécution de la fin commune. Mais celle-ci n'en a pas plus souffert que l'unité et les obligations communes du genre humain tout entier (1).

En raison de sa fondation, chaque état particulier est donc obligé de s'occuper du bien de la totalité, et de

(1) Cf. Held, *Grundzüge des allgem. Staatsrechtes*, 375 sq.

travailler comme chaque individu. Ce n'est pas seulement l'état qui est un organisme, mais toute l'humanité en forme un qui, en réalité, est le plus élevé de tous les organismes moraux naturels. Toutes les parties, c'est-à-dire tous les peuples, tous les états, toutes les associations plus ou moins grandes ne sont que des membres de ce grand corps. Tous sont astreints au service du tout ; tous sont obligés de se favoriser mutuellement. Chaque état doit considérer comme son avantage l'utilité de la totalité ; chacun doit éviter ce par quoi il pourrait nuire au grand corps de l'humanité, quand même il en tirerait le plus grand avantage. Aucun membre du corps ne doit vivre au détriment d'un autre, aucun ne doit s'étendre au préjudice d'un autre, mais chacun doit voir dans la propriété d'autrui l'utilité du corps tout entier ; chacun doit, à cause du bien commun, renoncer à des extensions disproportionnées, et aider les autres à atteindre leurs fins.

Telle est l'idée du droit des peuples, provenant non pas, comme on pourrait le croire, des chimères d'imaginations chrétiennes et théologisantes, mais l'idée d'après laquelle la loi naturelle et l'histoire nous représentent la société comme un organisme grandiose et parfaitement homogène. Le droit des peuples est donc une partie essentielle et la clôture proprement dite du droit social naturel.

2. — Un droit des peuples n'était pas possible dans l'antiquité.

Les notions très imparfaites que l'antiquité tout entière avait du droit des peuples (1), — fait qui est avoué par ses plus illustres défenseurs sous ce rapport, — nous montrent combien, à cette époque, l'humanité était descendue au-dessous de la nature. Où les anciens en effet, auraient-ils pu prendre un droit des peuples ? C'est à peine s'ils avaient conservé un souvenir de la descendance commune du genre humain. Ils regardaient leur

(1) Mohl, *Encyklop. der Staatswissenschaften*, (2), 405 sq. Heffter, *Das europaeische Vœlkerrecht*, (6), 9 sq. Bluntschli, *Staatswœrterbuch*, XI, 81 sq.

état propre comme illimité et absolu. D'après leur conception, les droits de celui-ci s'étendaient jusqu'où allait sa puissance. Tous les étrangers étaient des barbares (1), des ennemis, non pas à cause de leur manière d'agir, mais par nature. Or, comme celle-ci est immuable, une guerre éternelle contre elle leur semblait un devoir (2). Les Romains étaient au-dessous des Grecs à ce point de vue (3). Les Egyptiens pensaient et agissaient ainsi (4); ainsi tous les anciens peuples. Par hommes capables de droits et envers lesquels il y avait des obligations à remplir, on ne comprenait que les propres compatriotes, et, cela va sans dire, seulement ceux qui étaient libres et comptaient parmi les propriétaires. Les autres, là où il s'agissait de droits humains, n'entraient pas en ligne de compte (5). Dans les meilleurs cas, ils étaient des moitiés d'hommes destinés à l'esclavage (6). Si on leur accordait des droits, c'était d'une autre manière qu'aux habitants du pays lui-même (7); si on leur faisait la guerre, c'était tout autrement qu'on ne l'aurait faite contre un adversaire de même rang (8). D'après la conviction des soi-disant peuples civilisés, toute leur existence n'avait pas d'autre but que d'offrir une proie constante aux convoitises de domination de ceux qui leur étaient supérieurs en force (9).

Naturellement ces principes, de même que les concessions terribles que les lois faisaient aux maîtres envers les esclaves, aux créanciers envers les débiteurs, aux pères envers leurs enfants, ne furent jamais exécutés dans toute leur sévérité, ou très rarement. Mais cette raison n'est pas de nature à changer notre jugement sur

(1) Plato, *Rep.*, 5, p. 470, c. Varro, *Lingua lat.*, 5, 3. Cicero, *Off.*, 12, 37.
(2) Tit. Liv., 31, 29. — (3) Polyb. 9, 38, 5.
(4) Herodot., 2, 158, 2.
(5) Plato, *Politicus*, c. 6, p. 262, d.
(6) Aristot., *Pol.*, 1, 1 (2), 4; 3, 9 (14), 3.
(7) Diog. Laert., 10, 150. — (8) Plato, *Rep.*, 5, p. 470, c.
(9) Aristot., *Polit.*, 1, 1 (2), 5.

l'antiquité. Elle montre seulement que les hommes étaient meilleurs que leurs lois, de même qu'ils n'étaient pas si mauvais que leurs dieux, et que les mœurs privées paraissaient supérieures aux mœurs publiques, ou à ce qui était permis, enseigné et ordonné publiquement. Mais si ce que nous avons dit jadis est juste, que les bonnes époques sont celles dans lesquelles la vie publique compense les défauts des individus, et que au contraire les mauvaises sont celles où on laisse les individus libres d'user ou non de la facilité de faire le mal, que la loi, la tradition et l'opinion publique leur concèdent, notre jugement sur l'antiquité ne peut être longtemps douteux.

3. — Le Christianisme a rétabli le droit naturel des peuples et l'a élevé au point de vue surnaturel.

Dans cette question, le Christianisme a tout d'abord remis en mémoire les enseignements du droit naturel, et leur a donné une base solide dans les esprits et dans les cœurs, en mettant en lumière les questions fondamentales sur lesquelles reposent les principes du droit des peuples. Ce cosmopolitisme sans patrie, pour ne pas dire ennemi de la patrie, que les Stoïciens répandirent dans les derniers temps de l'empire romain ; cette indifférence pour les délimitations des états et des peuples, provenant du pessimisme et du mépris des hommes, que l'excès de la civilisation antique à son déclin considérait comme quelque chose de distingué ; cette compassion inefficace et optimiste envers les hommes et les animaux, comme étant des compagnons de souffrance et d'esclavage dignes de pitié, selon l'enseignement de Marc-Aurèle et du Bouddhisme, tout cela n'était pas des bases très favorables au développement du droit des peuples. Pour cela, il fallait de saines idées humaines et politiques, et seul le Christianisme les a apportées. On sent immédiatement toute la vigueur de ses doctrines, quand on place Tertullien à côté des auteurs païens de la même époque. Toute sa politique se meut constamment autour de deux pensées solides et claires : le dévouement complet à la patrie propre, avec toutes

ses propriétés et toutes ses institutions, puis le sentiment de la cohésion de tous les peuples entre eux, sans exception, de la fraternité avec les barbares, de l'unité dans l'humanité tout entière.

Avec ses doctrines sur l'origine commune de tous les hommes, la foi chrétienne offrit la possibilité de prendre à la lettre la pensée de l'organisme, et de l'appliquer sans exception à tous les membres du genre humain, à toutes les tribus, à tous les peuples, à toutes les races, à toutes les communautés d'état, de sorte que tous pouvaient être considérés comme membres d'un seul corps, sans qu'on eut besoin de porter préjudice aux droits particuliers légitimes et à l'indépendance des individus.

Au seul point de vue naturel, la conception chrétienne répandit déjà des principes tout à fait nouveaux sur les relations des peuples entre eux, — car rien n'est si nouveau, nous l'avons déjà dit, que ce qui est depuis longtemps tombé dans l'oubli, — et transforma l'hostilité générale qui avait régné jusqu'alors en obligations mutuelles, en intérêt et en soutien réciproques, bref en solidarité. L'enseignement de la vocation de tous à un même salut y ajouta encore un lien surnaturel plus fort, qui mit un contre-poids à côté de toutes les influences dangereuses de la faiblesse et de la médiocrité humaine. Plus l'Eglise s'étendit et déploya librement sa puissance plus apparut l'influence égalisante, médiatrice, unifiante du Christianisme dans les relations des peuples entre eux. En elle s'unirent les représentants des pays les plus éloignés ; elle devint l'arbitre universel, le tribunal de dernière instance où tous portaient leurs plaintes mutuelles.

Personne ne devrait considérer, sans une admiration profonde, ce développement de choses qui résulta tout naturellement de la nature de l'Eglise, sans qu'elle y eut aspiré. Parmi tous les reproches qu'on lui fait, il n'y en a pas de plus barbare et de plus inhumain que celui

par lequel on la blâme de s'être conduite comme état dans l'état, hors de l'état, au-dessus de l'état. Elle n'y a jamais pensé et n'y pouvait jamais penser, car, pour devenir état, il lui eut fallu s'abaisser trop bas. Elle sentait bien qu'elle était quelque chose d'incomparablement plus grand, qu'elle représentait l'humanité tout entière et davantage encore, et que, comme telle, elle était le trait d'union entre les états et les peuples séparés, l'institution destinée à procurer l'unité à toutes les sociétés séparées, et à fondre dans une seule humanité les hommes divisés par tant d'intérêts divers.

La fondation de l'empire d'Occident fut la tentative la plus grandiose qui fut faite pour exprimer extérieurement cette unité spirituelle des peuples au dehors, et pour créer une organisation vigoureuse et un puissant pouvoir civil destiné à le réaliser. Qu'on ne dise pas que cette idée était trop belle et trop sublime pour être réalisée complètement parmi les hommes. Si la loi de l'unité générale proclamé par là ; si la fondation d'une société embrassant tous les peuples que le Christianisme essayait d'atteindre, fut rendue vaine en grande partie par la conduite d'hommes privés et de peuples, il existe ici la même contradiction qu'entre l'idéal et la réalité, entre la morale publique et la morale privée, que celle que nous venons d'observer à l'instant dans l'antiquité, avec cette seule différence, que l'idéal était alors plus beau que la vie grossière, et que la loi générale était incomparablement plus parfaite que la conduite des peuples. Cela n'empêche donc pas de considérer comme une bonne époque ce temps où l'Église donnait, comme on a coutume de le dire, le ton en politique, et cela d'autant plus qu'en face des principes de la doctrine chrétienne qui étaient alors en vigueur, la domination des haines et de la loi du plus fort apparaît sous un jour beaucoup plus sombre que la conduite de l'antiquité elle-même.

Il faut donc reconnaître que la part que l'Église eut comme institution chrétienne proprement dite à la réa-

lisation du principe d'unité et de solidarité de tous les peuples, que, en d'autres termes, l'influence des doctrines surnaturelles sur le développement des rapports du droit des peuples, a été beaucoup plus grande, et conduisit beaucoup plus loin que les simples principes de droit naturel sur les relations des hommes. Aussi ne nierons-nous pas que les vues du moyen âge ne doivent pas être confondues avec ce que nous entendons aujourd'hui par droit des peuples. Elles surpassaient, du moins pour la plupart, autant notre enseignement actuel que le surnaturel surpasse le domaine du naturel.

4. — Origine du droit moderne des peuples, et en quoi il diffère des vues du moyen âge.

Mais plus le Surnaturel, l'Église et le Christianisme perdirent leur influence sur la communauté des peuples, plus l'ancienne conception païenne s'introduisit par l'Humanisme, plus le principe de la glorification personnelle et du pouvoir illimité de l'individu, importé par la Réforme, empiétèrent sur le droit social et même sur le droit privé, en favorisant le principe anti-social de nationalité et d'individualisme, plus se fit sentir d'une manière pressante la nécessité de trouver une compensation à la perte du lien qui unissait les membres du genre humain. Les peuples catholiques, dans la chair et dans le sang desquels la cohésion avec le monde tout entier avait passé avec la foi, furent naturellement les premiers à éprouver ce besoin. Ce fut surtout l'Espagne qui, par sa foi et ses tendances politiques d'alors, se vit la plus pressée de régler, sur des principes solides, les rapports de droit et d'amitié avec les peuples étrangers. C'est ainsi que par les efforts des théologiens catholiques, François de Victoria, Dominique Soto, Bànes, Molina, Suarez, Lugo, Navarrez, Javellus, Lessius, Contzen, naquirent les premières tentatives de réaliser un droit international selon les idées d'aujourd'hui. La différence des situations sociales, anciennes et modernes, apparaît de la manière la plus claire dans ces recherches qui ne comptent plus avec l'idéal, mais avec les faits. Même pour ces théologiens, il s'agit moins, en ce

qui concerne les questions juridiques, d'accentuer l'unité de l'humanité et la solidarité de ses relations, que de sauver plutôt quelques points de vue d'après lesquels pouvaient être maintenus des rapports réglés entre les peuples fermés les uns aux autres. C'est pourquoi ils cherchent avant tout à répondre aux questions sur la *justice commutative*, par laquelle un homme est égal à un autre, de telle façon que tous l'approuvent et puissent l'appliquer, quand même les lois de leur pays s'en écartent par maints côtés. Leurs efforts tendirent donc tout d'abord à frayer la voie à un droit privé international commun. C'est ce qui explique qu'à cette époque, les théologiens firent presque tous paraître des ouvrages sous le titre de : *De justitia et jure*, ouvrages dans lesquels une grande place était presque toujours consacrée au droit qu'on nomme maintenant droit commercial et droit d'échange.

Pour ce qui est du domaine du droit public international, ils avaient une situation difficile, vu la dissolution générale de la société et l'envahissement de l'ancien droit d'état. Ils durent se borner à traiter quelques points particuliers qui pressaient davantage, comme le droit de guerre et de conquête, la question de l'esclavage, les traités d'état et de paix, le côté public du droit maritime.

Mais plus la division générale augmentait avec la décadence de la vie chrétienne, plus il parut indispensable de former une science de droit des peuples, pour frayer la voie aux esprits, au moins sur des principes généraux certains, puisqu'une union effective parmi les peuples n'était plus possible. Ainsi s'explique l'impression que produisit le célèbre ouvrage de Hugo Grotius sur le droit de la guerre et de la paix, et le succès formidable qu'il obtint. C'est à son apparition, — pendant la guerre de Trente Ans, — qu'il faut attribuer le greffage de cette nouvelle branche sur l'arbre de la jurisprudence. Que cet ouvrage ait fait un second pas en séparant complè-

tement le droit de la religion, et que l'influence qu'il exerça doive être ramenée à cette cause, peut-être plus qu'à la première, nous en avons parlé jadis.

5. — Le droit des peuples pratique et sa faiblesse dans la vie réelle.

Les relations étendues qui s'établirent parmi les hommes d'un côté, et, d'un autre, l'incertitude générale qui résulta nécessairement de plus en plus du développement des idées modernes, durent faire désirer aux états, pour leur propre avantage, un accord commun sur une espèce de code officiel reconnu partout dans les relations internationales. Comme ce code n'était pas possible, grâce à la désunion du genre humain, les états particuliers firent entre eux des arrangements concernant le droit des peuples, arrangements qui, c'est tout naturel, doivent sur beaucoup de points être réglés d'après les mêmes vues. Depuis, le droit des peuples qui n'avait inspiré jusqu'à présent qu'un intérêt scientifique, a gagné en importance pratique. La conséquence en est qu'il ne s'occupe pour ainsi dire presque plus des principes généraux, mais seulement du détail des déterminations positives et de leur application aux cas particuliers de la vie pratique. Vattel, le contemporain de Rousseau et le disciple de Wolff, a posé la base de cette nouvelle tendance. C'est pourquoi son œuvre a conservé son importance et son influence jusqu'à ce moment, autant toutefois qu'il peut être question d'une influence de droit des peuples sur le domaine de la vie réelle.

On ne peut en effet pas se dissimuler que la force du droit des peuples n'est pas précisément très grande dans la vie réelle. L'exposition scientifique a sans doute fait de grands progrès, et, si le nombre et l'extension des traités internationaux étaient une preuve d'union parmi les peuples, tous les désirs seraient bien près d'être comblés. Cependant, il y a peu de domaines où la théorie et la pratique soient aussi éloignées l'une de l'autre qu'elles le sont dans le droit public. Le droit privé international possède une efficacité plus grande, il est vrai, et il n'en peut être autrement. Que dans son domaine propre,

l'état croie pouvoir maintenir le droit sans la protection de la religion et de la morale, par la seule violence, c'est son affaire, et il le pourra tant qu'une force plus grande, la force révolutionnaire, ne se jettera pas sur lui. Mais à quoi lui sert-il de s'en rapporter à sa puissance dans le droit national public, à moins que la guerre ne doive durer éternellement? Personne ne peut nier que le machiavellisme ne soit inévitable dans le droit des peuples, aussitôt qu'on rejette l'union du droit avec la morale, et, par le fait même, l'obligation de conscience (1). Si, comme le dit Lasson, les rapports mutuels des états ne dépendent que de la puissance et de la prudence (2), ils n'obligent pas moralement. Alors le caractère juridique faisant défaut dans tous les traités entre états, qui sont même contre la loi, en tant qu'ils sont une limitation du droit propre (3), on ne voit pas pourquoi l'état s'en tiendrait à eux, là où la prudence et l'intérêt le lui défendent (4). Puis chaque état doit s'attendre à des inimitiés de la part d'autres états aussitôt que l'intérêt le leur conseille (5). Cette conjecture, quelque rude et choquante qu'elle nous paraisse, est néanmoins irréfutable. Dès que le droit est séparé de la religion et de la morale, il est impossible d'expliquer comment, selon les expressions de Heffter, un traité peut être quelque chose, c'est-à-dire comment il peut obliger par lui-même (6). Dans le droit privé et dans le droit d'état, la nécessité de l'union du droit et de la morale n'apparaît pas comme dans le droit des peuples ; mais ici, tout le monde voit que la séparation du droit de la morale fait de chaque traité d'état un mensonge officiel, et transforme la communauté humaine en cet état naturel de Hobbes qui ne connaît que deux ressorts d'action : l'égoïsme et la crainte.

(1) Cf. Trendelenburg, *Naturrecht*, 503.
(2) Lasson, *Naturrecht*, 396.
(3) Zachariae, *Vierzig Bücher vom Staate* (2), V, 67.
(4) Lasson, *loc. cit.*, 402. — (5) Lasson, *loc. cit.*, 385.
(6) Heffter, *Vœlkerrecht* (6), 166.

Le monde s'en est aperçu depuis longtemps. Dans un moment d'oubli de sa propre doctrine, Kant a écrit sur cette situation l'opuscule « Zum ewigen Frieden » (de la paix éternelle), dans lequel il pose comme condition indispensable que la politique devienne morale. « Ce n'est que de l'éthique, dit-il très bien, que la paix peut provenir ; le droit ne peut faire autre chose que de coopérer à son introduction et à son maintien, supposé que lui-même soit moral ». Ce serait aussi l'unique moyen de réaliser cette belle pensée de la paix éternelle. Rien ne peut nous en convaincre davantage, que le sort de cet ami de l'humanité, de cet homme bon et enthousiaste, à qui le monde est redevable de cette parole (1), l'abbé Charles de Saint-Pierre. Après s'être occupé de la manière par laquelle on pouvait diminuer le nombre des procès, les guerres continuelles de Louis XIV firent germer en lui l'idée à laquelle il consacra toute sa vie, l'idée de la paix éternelle. Il semblait à ce noble caractère, qui, comme Français était tout naturellement patriote, qu'il fût impossible de résister à son plan dès qu'on le connaîtrait, et il en serait presque mort sur le champ, comme il le dit lui-même, si la raison humaine eût été plus précoce à Londres qu'à Paris, c'est-à-dire si les Anglais avaient enlevé aux Français l'honneur d'avoir réalisé la paix éternelle. Mais il n'avait rien à craindre. Ses compatriotes n'eurent rien de plus pressé que de le traiter d'exalté. D'ailleurs lui-même en convenait. Pourquoi supposait-il une réalisation si générale et si parfaite du règne de la raison parmi les hommes, qu'aucun état ne ferait plus de réclamations injustes, et que chacun réglerait sur le droit ses relations envers les autres? C'est avec raison que le cardinal Fleury à qui il avait présenté son livre lui dit : « Il n'y a qu'un malheur, vous oubliez de vous procurer le missionnaire

6.— Efforts pour parvenir à une paix éternelle.

(1) Sur d'autres efforts analogues V. Zachariae, *Vierzig Bücher vom Staate*, (2) V, 16 sq. ; Heffter, *Vœlkerrecht*, (6), 12.

qui rendrait les hommes accessibles à vos propositions (1) ».

Sans doute il ne manque pas aujourd'hui d'apôtres qui, avec un grand zèle, et, souvent avec plus de bonne volonté qu'il n'en faut, prêchent l'idée de la paix éternelle ; malheureusement la manière dont ils cherchent à réaliser ces belles pensées n'a presque jamais d'autres résultats que de rendre suspecte, ridicule, ou tout au moins infructueuse la bonne cause qu'ils représentent. Depuis le premier congrès pour la paix tenu à New-York en 1815, se sont succédé par les efforts de Noah Worcester, William Allen et du comte Cellon, de nombreux congrès analogues (2), jusqu'à la naissance, en 1848, de la grande *Ligue de la paix internationale*, sous la direction de l'apôtre bien connu, Eliu Burritt, avec l'aide de Cobden et de Ducpétiaux. Mais avec tous ses congrès et tous ses écrits, elle a fait que le monde s'est détourné avec la plus grande méfiance du but qu'elle poursuivait. Et comment aurait-il pu en être autrement, quand on y voit réunis des quakers et des libres-échangistes, des juifs et des chrétiens, des francs-maçons et des démocrates, des libéraux et des catholiques, et, dans une proportion qui est loin d'être petite, les champions de l'émancipation des femmes, et lorsqu'on observe les scènes guerrières auxquelles donnèrent lieu ces prétendues assemblées de paix. S'il fallait donner une preuve que de tels efforts, respectables assurément, n'aboutissent à aucun résultat sans un Christianisme vigoureux, on la trouverait précisément dans ces congrès qui évitent avec soin tout souffle chrétien.

Les socialistes aussi se sont emparés de ce sujet. Ils promettent au monde, entre autres avantages, que l'état futur amènera avec lui, la suppression de toutes les guerres. Cet effort avec le dessein d'améliorer la situation des classes ouvrières est, nous devons le dire,

(1) Hoefer, *Biographie générale*, XLIII, 81.
(2) Mohl, *Gesch. und Lit. der Staatswissensch.*, I, 439 sq.

celui qui nous intéresse le plus parmi toutes les tendances socialistes, car il faut avouer franchement que les intolérables charges militaires sont un des motifs principaux de la détresse générale, et qu'une solution de la question sociale n'est pas possible sans la guérison de ce chancre. Nous admettons volontiers que si le Socialisme était victorieux, et pouvait enfin réaliser ses plans, ces gigantesques armées permanentes subiraient au moins une réduction, si toutefois elles n'étaient pas supprimées complètement. Nous ne sommes pas assez crédules pour espérer qu'une paix générale ait lieu. Il n'y a pas à en douter, nous aurions alors à craindre des guerres universelles comme à présent, des guerres faites avec des armées encore plus considérables que maintenant. Les socialistes eux-mêmes nous indiquent cela, en ce sens que loin de nous promettre l'abolition du militarisme, ils veulent remplacer les armées permanentes par une armée composée des peuples tout entiers, une armée dont chacun ferait partie sans exception.

7. — Les rapports juridiques des peuples ne peuvent être réglés qu'au point de vue de la morale, de la religion et du Christianisme.

Oui, s'il y a des moyens d'établir la paix parmi les peuples, ce ne peut être que par la réalisation de ces principes, qui, après la chute de Napoléon, furent exprimés par les monarques alliés, sous l'impression évidente du secours de Dieu, et comme étant les lois fondamentales pour la vie de l'état et des peuples (1). Oui, si les peuples se considéraient comme les branches de la même famille ; si tous les chefs d'état se considéraient comme les serviteurs responsables envers le même Seigneur commun, suprême, et s'ils reconnaissaient dans les principes de la religion chrétienne le trait d'union qui doit les unir, c'est alors que ces efforts pour la paix éternelle auraient un sens et une perspective de succès.

C'est seulement là où l'on considère l'homme comme créature de Dieu destinée au service de son créateur, que les lois du droit privé seront harmonisées avec le

(1) V. Vol. VII, Conf. X, 7.

droit naturel, au point de devenir elles-mêmes internationales, sans autres négociations ; c'est seulement là où les états considèrent leur droit et leur puissance comme un écoulement de la volonté de Dieu, qu'ils admettront le principe sans lequel aucun lien international solide ne peut exister, le principe que les sociétés doivent se régler d'après ces mêmes lois juridiques et morales qui obligent les individus (1). Mais là où les états ne reconnaissent pas le devoir de la soumission à Dieu, aucune égalité ne peut exister, aucun traité ne tient debout ; il n'y a qu'une seule autorité et une seule puissance au milieu des peuples : le glaive. Si donc le salut du monde dépend de la résurrection de la vue qui conçoit l'humanité tout entière comme un organisme vivant, — et il n'est pas nécessaire de discuter longtemps là dessus, — il est grand temps que le droit et l'état reviennent aux enseignements du Christianisme.

Dans leurs relations entre eux, les états sont aussi des personnes morales. Pour cette raison, ils sont aussi responsables, astreints les uns envers les autres, et obligés solidairement comme les individus qui vivent dans leur sein. Chaque état a pour lui le droit à l'existence, à la liberté, à l'indépendance, tant qu'il n'est pas un danger pour le bien commun. Qu'une communauté plus grande le dépouille de ce droit, par la seule raison qu'elle lui est supérieure en puissance, peu importe le moyen, que ce soit par sécularisation, médiatisation, annexion, voilà qui ne peut jamais être permis. C'est une violation criante du droit des peuples. D'après cela, chaque état doit laisser à chaque état, chaque peuple à chaque peuple, non seulement ce qui lui appartient, mais le secourir aussi contre l'injustice, et faire son possible pour qu'il rentre dans son droit. Même le soi-disant principe de la non-intervention est une violation de la solidarité, là où un état voisin est en péril.

(1) Aristot., *Polit.*, 7, 1, 5 ; 13 (15), 16.

Il n'est d'ailleurs que l'application de l'Individualisme libéral au droit des peuples.

Il ne suffit pas encore que des états et des peuples veuillent maintenir strictement le droit dans leurs relations entre eux. S'ils sont des personnes morales ; si on peut leur appliquer les mêmes lois morales qu'à la conduite des hommes entre eux, l'équité et la charité doivent aussi régner dans le droit des peuples pour aplanir les difficultés. Sans doute on accueille aujourd'hui avec des haussements d'épaules, sinon avec des railleries, le principe que les nations doivent se traiter avec respect, ménagement et amitié, se favoriser les unes les autres pour arriver à leurs fins. Ceci montre combien nous avons perdu l'idée de l'unité et de la solidarité de l'humanité, combien peu nous sommes capables de concevoir celle-ci comme l'unique grand organisme. Mais il faut susciter à nouveau cette conviction dans les esprits, et la faire pénétrer dans les cœurs. Chaque peuple, chaque état, occupe dans l'ensemble de l'humanité la place que la Providence divine lui a donnée, et accomplit une tâche spéciale dans la réalisation de ses plans dans le monde. Devant Dieu, tous sont égaux en ce qu'ils contribuent à l'exécution de ses desseins éternels. Mais celui qui refuse d'y contribuer pour sa part, qui empêche les autres d'accomplir la partie dont ils sont chargés ; celui qui s'immisce dans une situation que le chef éminemment sage de l'ordre universel ne lui a pas assignée, n'entravera pas ses desseins, il se nuira à lui-même, et sera peut être tôt ou tard jeté hors de la place qu'il a usurpée sans mission. Quand quelqu'un se charge de la construction d'un édifice, grand, somptueux, il faut que chacun de ceux qui doivent coopérer au travail remplisse exactement la place qui lui est assignée, et selon la manière prescrite, puis, qu'il se soumette à la volonté conductrice. L'édifice dont il s'agit ici est l'ordre du monde, le bonheur du monde, l'histoire du monde, le royaume

de Dieu. Les coopérateurs sont tous les peuples et tous les états, l'architecte est le Dieu éternel lui-même. Il importe donc dans l'intérêt des états qu'ils conçoivent d'une manière juste leur situation respective dans l'ensemble de l'humanité.

Il résulte de tout ceci, qu'au simple point de vue du droit des peuples, l'Eglise a déjà le droit d'exister, le droit d'être ménagée, le droit qu'on respecte ses droits et le droit de voir les traités conclus avec elle d'autant mieux observés qu'elle peut moins rendre injustice pour injustice, violence pour violence. Encore plus. Si le droit des peuples vous fait sans cesse penser à la paix éternelle ; si ces efforts n'ont pas de chance de réussir là où la religion et la morale ne sont pas invoqués comme les principes conducteurs ; si tous les efforts des états isolés pour amener une situation pacifique restent sans résultat, parce qu'ils sont eux-mêmes un parti ; si les hommes privés et les associations privées n'ont pas de perspective de réussir non plus, parce que l'autorité leur fait défaut, il est clair que la tâche naturelle de se charger de la médiation de la paix incombe, d'après les principes du droit des peuples, à cette puissance qui est elle-même revêtue de cette autorité universelle égale pour tous les états, et qui pourtant ne rivalise avec aucun, qui n'est nulle part parti dans les choses du monde, cette puissance à laquelle a été confiée la garde de la morale et de la religion : l'Eglise.

Appendice.

La conception médiévale du droit d'état et du droit des peuples (1).

1. Division actuelle parmi les peuples. — 2. Jadis l'Eglise était le centre d'union parmi les peuples, pour former un empire universel. — 3. L'esprit de l'Eglise a tenu compte de tout ce qui était national et propre à chaque peuple. — 4. L'ancienne Allemagne chrétienne, avec l'union de toutes ses particularités, a formé un empire et un empire chrétien universel. — 5. L'Eglise comme *Mère* de l'Empire. — 6. Les luttes de l'Eglise au moyen âge eurent pour but le droit chrétien des peuples. — 7. Le christianisme a-t-il une utilité politique ?

Une preuve frappante que non seulement les hommes comme individus se sont rendus pécheurs, mais que le genre humain tout entier souffre d'une corruption profonde, peut être tirée du triste fait que partout où une association plus ou moins grande d'hommes est réunie, elle se met immédiatement sur pied de guerre en face du reste de l'humanité. On dirait que c'est une obligation pour tout ensemble politique un peu considérable, de se conduire comme un ennemi envers tout ce qui est à côté de lui, même contre l'humanité tout entière. A peine une communauté est-elle sortie de ses premiers débuts ; à peine commence-t-elle à se sentir quelque chose, qu'elle repousse déjà tout ce qui ne fait pas partie d'elle. Plus un état grandit, plus il semble tenté, on pourrait dire forcé, de jouer le rôle de trouble-paix, plus ses voisins le regardent avec méfiance. On n'ose pas aller prendre son repos sans avoir un poignard à son côté (2). Salomon pouvait encore dormir parmi soixante

1. — Division actuelle parmi les peuples.

(1) V. à ce sujet Zachariæ, *Vierzig Bücher vom Staate*, (2) V, 173-234.
(2) Cf. Thucydide, 1, 3, 3.

héros, tous armés du glaive pour le défendre en cas de surprise nocturne (1) ; maintenant, ce sont des milliers d'hommes qui sont armés jusqu'aux dents, d'un bout à l'autre de l'année, comme s'il s'agissait à tout moment d'arrêter une invasion turque.

C'est facile à comprendre. Chaque nation, chaque communauté d'état a ses intérêts particuliers qu'elle veut exécuter non en commun avec les autres, pas même seulement pour elle, mais dans une guerre ouverte ou secrète contre tous. Tous savent cela, et pourtant ils cherchent à se tromper par les tours d'adresse les plus coûteux et les plus raffinés. Ils savent que tous les moyens leur sont bons pour atteindre leurs fins particulières. Ils se donnent des assurances de fidélité réciproque à chaque occasion, même là où il n'y a pas lieu de le faire, signe qu'ils n'y croient pas entre eux, et surtout qu'ils ne croient pas à leurs propres paroles. Ce que les autres possèdent, chacun le considère comme un vol fait à lui-même. Chaque succès d'un état étranger est considéré comme une attaque faite à sa propre patrie. Ce n'est qu'en affaiblissant le pays étranger qu'on reconnaît la sécurité de la patrie propre. La chose est allée si loin, que des gens foncièrement instruits croient pouvoir déclarer cette lutte pour l'existence, cette guerre de tous contre tous, absolument comme l'état naturel de l'humanité. Or cela ne peut pas être, pas plus que les débris d'une ville qu'on a fait sauter ne sont l'état naturel de cette ville, pas plus qu'un ouragan n'est l'état naturel de l'atmosphère.

Dans une telle dissolution de l'humanité en atomes luttant tous les uns contre les autres, l'expression *humanité* est une pure ironie. Personne ne doutera que, en réalité, depuis de longs siècles, la situation du monde approche très souvent de cette conception (2). Non

(1) Cant., III, 7, 8.
(2) V. *Mission actuelle des souverains*. Par l'un d'eux, (2) Paris, 1882, 37 sq., 392 sq.

seulement nous ne sommes pas placés au point de vue de l'antiquité, mais nous sommes presque au-dessous de lui. Il est vrai que nous n'employons plus le mot *barbares* pour ceux qui respirent l'air du ciel au delà de nos frontières ; mais parmi nous, hommes civilisés, les mots *races* et *nations* sont presque équivalents. Il serait cependant difficile de dire en quoi notre principe de nationalité se distingue de la théorie barbare des anciens. Germains et Romans, Magyars, Tchèques, Croates, Slovènes, Irlandais, races celtiques et anglo-saxonnes, Suédois, Russes, Polonais, Ruthènes, Italiens, Allemands du Sud et Allemands du Nord Roumains, Hellènes, tout cela ce sont des mots qui non seulement électrisent des millions d'hommes, mais les enflamment d'une colère terrible, les portent aux injures, à l'abaissement, au mépris et même facilement à des actes de violence sanglants (1). Nous ne possédons qu'en éditions séparées les conquêtes et les biens les plus sacrés de l'humanité. Il y a une science allemande qui n'est accessible qu'au peuple qui se meut autour des sables de la Sprée et à ses partisans ; il y a une gloire française que les membres de la grande nation marchant à la tête de la civilisation ont monopolisée à leur usage ; il y a une vie hongroise comme on ne la trouve nulle part ailleurs, une liberté américaine qu'on ne comprend pas bien en Europe, une sécurité anglaise, une unité italienne. Tout cela est tellement mesquin, souvent tellement enfantin, qu'on devrait le tourner en ridicule, si un mauvais esprit n'en était le vrai ressort. Or ce lamentable état de choses provient d'un égoïsme

(1) Le roi dont nous avons déjà souvent invoqué le témoignage appelle en termes plus forts que nous n'aurions osé le faire tout le système gouvernemental actuel, et toute la politique régnante, un système absurde et illégal, la cause de toutes nos guerres et de toutes nos révolutions, un vrai coupe-gorge, une fourberie diplomatique, la constitution du mal permanent, l'organisation d'une lutte à main armée pour l'existence. *Mission actuelle des Souverains*, par l'un d'eux, 370, 386.

qui conduit jusqu'à la haine du prochain, et d'un orgueil qui mène jusqu'à la haine de Dieu.

Il y a quarante ans environ, un écrivain demandait en plaisantant aux membres des sociétés de gymnastique et de la ligue pour la vertu, si, en tonnant contre l'immoralité romaine et la religion, ils voulaient reculer le monde jusqu'à la forêt de Teutobourg et rétablir les sacrifices sanglants de Wodan (1). Il n'a malheureusement fait que dire l'amère vérité. Ce patriotisme à l'envers prend sa cause tellement au sérieux, qu'aujourd'hui encore, comme le dit Voss, il ne peut pas pardonner au Christianisme d'avoir fait disparaître le culte de Wodan, le dieu germain. C'est pourquoi nous sommes péniblement impressionnés, quand nous entendons ces phrases inhumaines et anti-chrétiennes, pour ne pas dire impies, concernant la vertu allemande, l'esprit allemand, la force allemande et la morale allemande. Car nous craignons beaucoup qu'un châtiment sévère ne suive une telle glorification personnelle, si toutefois Dieu trouve encore les peuples dignes d'un châtiment et capables d'une correction.

Nous disons les peuples. Sous ce rapport ils sont tous égaux et aucun d'eux n'a rien à reprocher à l'autre. Si cela nous peine jusqu'au fond du cœur, nous Allemands, d'être obligés de plaindre un tel malheur dans notre cher peuple, nous ne sommes pas moins peinés de voir comment, sous ce rapport, les Français, les Italiens, les Slaves, les Hongrois, les Anglais et les Américains sont souvent encore plus mesquins, plus exagérés et moins accessibles à tout enseignement; comment ils péchent contre la vertu d'humanité, et comment le genre humain péche contre la religion et contre la raison.

Cette chose pitoyable, preuve d'un esprit étroit, ne s'est acclimatée en Europe que depuis le XIV[e] siècle, quoique des signes précurseurs la concernant eussent déjà paru au

(1) Jarcke, *Principienfragen*, 441.

moment de la chute de l'empire chrétien, lors de l'élévation des Hohenstaufen. Ce que nous observons à cette époque dans tous les autres domaines de la civilisation, dans la vie sociale, dans la vie morale et religieuse, se manifeste aussi dans l'histoire de la politique, et on peut dire que la ruine du moyen âge commence avec les grandes luttes de l'Eglise et de l'Etat. Walter de Vogelweide et ses disciples entonnent déjà sur tous les tons ce chant hideux, qui depuis a été souvent répété par leurs successeurs : Une seule Allemagne, l'Allemagne est tout, des Allemands bien élevés, des Allemandes qui soient de vrais anges, une nature allemande sans pareille, l'Allemagne seule, et rien en dehors d'elle. Nous disons un chant hideux, car c'est une belle chanson si l'Allemand chante : Deutschland über alles, l'Allemagne par dessus tout. A côté de cela, le Français peut chanter aussi : La France par dessus tout, et l'un peut se réjouir de l'amour que l'autre porte à sa patrie, comme chacun se réjouit de l'amour dont il aime sa patrie propre. Mais la chanson : Seulement l'Allemagne, seulement la France, n'est pas une belle chanson. L'habitant du pays ne peut pas y trouver de plaisir, et le voisin ne peut plus vivre en paix. Ce n'est plus du patriotisme, c'est de l'orgueil, c'est le mépris et l'attaque contre tous (1). Aussi sentait-on déjà cela à cette époque. C'est pourquoi cette conduite produisit chez les welsches irrités et méprisés une littérature anti-allemande, laquelle ne laisse rien à désirer en fait d'amertume et de violence (2).

(1) *Der Meissner* (14, 2 ; Hagen, *Minnesinger*, III, 102) dit très bien : O Allemagne, si tu es maintenant si déchue, si tu n'as plus d'empereur, la faute en est à ton avidité ; si l'Empire romain est veuf de toi, tu es la seule coupable. Tu pouvais régner aussi longtemps que tu l'aurais voulu, et tu t'es réduite en servitude. Hélas ! quel préjudice ton avidité a porté à l'Empire. Ces Allemands dégénérés voulaient être tout ; ce qui n'était pas allemand à leurs yeux ne devait être rien, et maintenant, ils ne sont rien eux-mêmes.

(2) V. des exemples de la part de Peire de la Caravane, Peire Vidal, Folquet de Marseille dans Hagen, *Min.*, IV, 5 sq.

Mais depuis que, par la ruse et les violences de Philippe le Bel, et que par les maladresses de Louis de Bavière, monarque bon mais très mal dirigé, l'Allemagne a été privée de l'appui de la papauté, et par le fait même de la souveraineté sur le monde, cette outrecuidance à été chèrement expiée. L'Empire germanique, jadis l'orgueil de tous les peuples d'Occident, devint d'abord l'objet de leur haine, puis de leur moquerie. Tant qu'il fut Empire romain germanique, les rois de France et d'Angleterre cherchèrent aide et protection auprès de lui. Maintenant, le premier vagabond venu le brave impunément. Ce que Sébastien Münster dit : « L'aigle romain déplumé n'inspire plus que de la pitié », n'est que trop vrai. Avec la chute de l'empire qui était l'expression de la pensée unitaire d'autrefois, l'ancienne unité, dans laquelle les parties isolées se trouvèrent si bien, a été brisée dans le monde tout entier. Aucune nation ne peut obtenir une suprématie complète, et c'est fort heureux, pouvons-nous dire, puisqu'elle n'est due à aucune. Aujourd'hui, il n'y a plus que les discordes, les jalousies, les luttes et les haines nationales qui soient à l'ordre du jour. Les nations incapables, et ne voulant plus travailler en commun à une grande pensée, s'affaissent sur elles-mêmes. Ne pouvant plus s'élever, elles cherchent du moins à abaisser les autres. L'enthousiasme pour les grandes entreprises intérieures et extérieures disparaît. Un désir mesquin d'agrandir à tout prix la puissance propre est tout ce qui reste. Les langues jusqu'à présent parentes se fractionnent en dialectes inintelligibles. Les classes sont en face les unes des autres comme des ennemis mortels et dépérissent en elles-mêmes, puisque les grandes fins et l'union avec un ensemble national leur font défaut. La noblesse devient un fléau pour le pays, la vie des villes devient de plus en plus le théâtre d'hostilités de corps, et le refuge de l'esprit de boutique. Les guerres fratricides sont fréquentes. Que de sang a coulé entre le Danemark et la

Suède, entre l'Irlande, l'Ecosse et l'Angleterre, entre la France et l'Angleterre, entre la France et l'Aragon, entre l'Aragon et la Castille, entre la Castille et le Portugal, en Italie, en Allemagne, en Bohême, en Pologne et en Hongrie ! Même dans le cas d'une invasion turque, on rit de satisfaction à la pensée de la ruine du voisin, et on aide encore l'ennemi commun.

2. — Jadis l'Église était le centre d'union parmi les peuples, pour former un empire universel.

D'où provient cette misère? Ce n'est pas difficile à dire. Il manque un trait d'union qui unisse en un seul tout les parties divisées, et leur indique un travail commun. Le même danger planait sur le monde dans la seconde moitié du VIIIe siècle et au milieu du XIe. Avec leur soif d'exploits sans frein et sans but, les peuples menaçaient de s'égorger mutuellement pour se perdre dans des aventures folles. Mais dans ce temps-là, l'esprit chrétien, malgré tous les défauts de l'époque, était le ciment qui unissait les peuples entre eux. Il ne fut donc pas difficile à l'Église d'apporter son appui lorsque la détresse se fit sentir. En intervenant dans la vie du monde d'une manière unifiante et pacificatrice, elle poursuivit un double plan, le premier, dont la fin fut peut-être un peu nébuleuse au début, le second, grandiose. Etablir un empire comprenant le monde chrétien tout entier ; lui donner dans la puissance allemande qui surgissait à l'horizon une solide base nationale ; en faire par son union étroite avec Rome le centre du Christianisme, et une puissance embrassant toutes les nations, fut la première tâche que l'Eglise entreprit. Nous admettons volontiers que le pape qui mit la couronne sur la tête de Charlemagne, n'avait peut-être pas présente devant les yeux toute la portée de sa démarche, mais nous croyons aussi que ce ne fut pas la simple politique qui le fit prévenir Charlemagne, et lui donner contre sa volonté ce qu'il aurait peut-être préféré prendre lui-même. Il ne faut pas vouloir expliquer par des motifs purement personnels, quand même ils seraient sublimes, ce qui arriva aux moments les plus solennels de l'histoire, et celui-ci

est assurément l'un des plus décisifs de l'histoire universelle tout entière. Non, ce n'était pas le génie supérieur du pape qui prévenait Charlemagne, mais c'était la puissance de l'Eglise qui commandait au plus grand des empereurs de s'agenouiller devant elle, et de recevoir de ses mains, au nom de Dieu, ce que Dieu lui avait destiné. Dans cet acte d'une gravité exceptionnelle, Léon était tout aussi bien l'instrument que Charlemagne. C'était l'esprit et la force de Celui qui dirige l'Eglise et les cœurs des rois comme le cours des fleuves, qui les avaient guidés l'un et l'autre. Celui qui croit pouvoir tout expliquer ici d'après les principes de la politique humaine, ne s'étonnera pas si, en définitive, il n'explique rien.

La seconde entreprise, due au génie puissant de Grégoire VII, manifestait infiniment plus de prévoyance et de politique. Ce pape voulut donner à la puissance formidable de cette monarchie universelle, qui, à défaut d'une grande fin déterminée, avait touché à l'Eglise, et par le fait même porté la main sur lui, un formidable but d'activité en rapport avec elle. De là son dessein de terrasser l'ennemi héréditaire de la chrétienté par le moyen de tout l'Occident réuni, de l'étreindre de tous côtés par des œuvres de mission, de telle sorte que, par une coopération bien calculée de toutes les forces ecclésiastiques et laïques, le royaume du monde chrétien put s'étendre sur la terre tout entière. Ce but sublime ne fut pas atteint. Celui qui lira l'histoire des Croisades verra la cause de cet échec. L'ambition la plus mesquine, la révolte des passions les plus basses contre le joug du Christianisme, rendirent presque tous les efforts inutiles. Mais les temps grandioses des guerres de religion et des missions du moyen âge nous fournissent tant de résultats magnifiques, que nous voyons clairement ce que les peuples chrétiens auraient pu accomplir sous la direction de l'Eglise, et combien il leur eut été facile de réaliser les dernières fins de sa politique, savoir la créa-

tion d'une monarchie chrétienne universelle, s'ils eussent été tant soit peu dignes des grands plans du Christianisme. Si cependant toutes ces entreprises n'ont réalisé qu'en partie les desseins de l'Eglise, elles n'en montrent pas moins sa puissance, à cause des grands obstacles qui furent surmontés.

3.—L'esprit de l'Église a tenu compte de tout ce qui était national et propre à chaque peuple.

L'idée d'un empire chrétien universel eut sans doute pu être réalisée plus facilement, si l'Église eut voulu sacrifier les particularités privées pour l'union du grand tout. Mais elle resta aussi fidèle aux principes du Christianisme dans le domaine de la politique que dans la poursuite de sa tâche morale. Jamais elle n'a gêné une inclination légitime de la nature ; jamais elle n'a porté préjudice à la formation libre d'une particularité naturelle ; jamais et nulle part les nationalités ne se sont développées et conservées d'une manière plus indépendante que là où l'Eglise a exercé son influence. Si elle avait pu se résoudre à courber le droit des nationalités et des races en faveur d'un seul état, elle pourrait aujourd'hui revendiquer l'Italie tout entière comme sa propriété, aussi bien que les Etats pontificaux qu'elle possédait depuis dix siècles. Mais fidèle à sa tâche dès le début, elle n'a jamais varié dans sa conduite. Elle s'en est toujours tenue au principe exprimé par Grégoire le Grand (1) et Nicolas I, que le Christianisme respecte toutes les coutumes et toutes les institutions nationales qui ne présentent pas de péchés (2). Des zélateurs aveugles l'en ont mille fois blâmée, et des historiens mécontents lui en font également un crime aujourd'hui. Mais l'Eglise renonce à son propre avantage plutôt que de s'immiscer chez les autres par sa politique. C'est ainsi qu'elle a converti au Christianisme les Germains du nord et les Germains du sud ; mais ceux-ci sont en même temps restés ce qu'ils étaient autrefois, c'est-à-dire de vrais Saxons, de vrais Westphaliens, de vrais Bavarois.

(1) Gregor. Magn., *Ep.*, 11, 76.
(2) Nicol. I, *Responsio ad Bulgaros*, 49.

Un habile diplomate nous certifie la même chose des Indiens de l'Amérique du Sud, en se rapportant à Humboldt (1). Dans les Philippines, les Tagals ont conservé tellement intacts leur nationalité et tous leurs usages sous le régime de l'Eglise, que quelques centaines d'Européens suffisent à les garder, puisque eux-mêmes répondent sur leur tête de ne jamais quitter leurs nouveaux maîtres (2).

On peut dire hardiment que nulle part les nationalités ne continuent d'exister plus pures et moins fractionnées, que nulle part les tribus et les peuples n'ont plus conscience d'eux-mêmes que là où l'Eglise a eu le plus d'influence sur la vie publique. Les époques, où elle régnait en souveraine, furent également les époques du sentiment national le plus noble et le plus fier. Qu'on pense seulement à l'Espagne. Ce n'est qu'avec des sentiments de honte et de jalousie, que nous pouvons lire aujourd'hui les expansions de patriotisme qui s'échappent du cœur de l'auteur de « l'Introduction au code salique » (3), ou de celui du moine Otfried (4), aussitôt qu'il pense à son peuple franck. Les peuples de ce temps là éprouvaient le besoin de tourner leurs regards vers l'extérieur pour y trouver matière au travail. Ils se sentaient assez vigoureux pour pouvoir se passer des autres quand il s'agissait de régler leurs affaires. Ils ignoraient la maladie singulière qui, plus tard, rendit leurs petits-fils si faibles, cette manie d'échanger les droits, les usages, la langue de la patrie, contre des produits étrangers. Ils étaient contents quand ils voyaient chez les autres quelque chose pouvant leur être utile. Mais il ne leur serait jamais venu à l'esprit de se laisser prescrire des institutions de droit par des étrangers.

(1) Hübner, *Promenade autour du monde*, II, 167 sq.

(2) *Kathol. Missionen*, 1880, 208, sq. De 1852 à 1877, les Tagals de Manille se sont accrus de deux millions (*Ibid.*, 226).

(3) *Lex Sal.*, *prol.* (Walter, *Corp. jur. Germ.* I, 1. 2).

(4) Otfried, 1, 1, 57 sq. (Kelle).

4. — L'ancienne Allemagne chrétienne, avec l'union de toutes ses particularités, a formé un empire et un empire chrétien universel.

En un mot, si nous voulons apprendre ce que c'est que l'amour de la patrie et la nationalité, il faut revenir à ces temps où les prêtres étaient les maîtres du peuple et les gardiens du droit. Jamais on n'a mieux compris que l'état et les institutions d'état devaient être quelque chose de particulier, né du droit commun, unique et héréditaire, quelque chose d'enraciné sur le sol natal, et de conforme à l'histoire, à la morale et aux vues du peuple. Jetons seulement un coup d'œil sur l'Allemagne chrétienne. Là tout était autochtone, depuis le gouvernement du roi et le tribunal des districts, jusqu'au *wergeld* et à l'*ordalie* ; tout ne faisait qu'un avec le peuple ; tout était gardé avec un soin jaloux. Inutile d'énumérer ce qui s'est passé depuis, cela suffit. Aujourd'hui l'Allemand est une plante universelle. On est sûr de le trouver dans n'importe quel coin de terre. Mais dans ce temps là, aucun peuple n'était plus étroitement attaché à sa patrie que le peuple allemand. Le seul mot « *elend* » nous explique tout. Etre arraché du sol natal est aussi terrible pour le véritable allemand, que de périr de misère. Il ne connaît pas de plus grand malheur que de vivre proscrit. Il se soumet volontiers à n'importe quelle punition pourvu qu'il puisse seulement retourner chez lui.

Mais la patrie plus étroite ne lui fait nullement oublier la patrie plus vaste. L'Allemagne par dessus tout ! Ce cri avait à cette époque du sens et de la valeur. Ce marchandage pour la couronne, cette vente de l'empire au plus offrant et au moins puissant, ces désertions, ces alliances avec les étrangers, cet accord public ou tacite avec les ennemis, autant de choses qui nous ont rendu plus tard si méprisables et si faibles en face de l'étranger, étaient inconnues de nos pères dans les temps vraiment chrétiens. L'amour le plus grand les attachait à leur ville natale, à leur mère-patrie. Mais ils s'attachaient aussi avec un enthousiasme ardent à la patrie totale, et à la grande pensée de l'unité universelle, sans

porter préjudice à leur sentiment national, précisément à cause de leur particularisme, cette base fondamentale de toute vie publique. Ils n'avaient pas des idées aussi confuses que nous, qui nous flattons de représenter chacun pour nous la cause totale de l'humanité, ou du moins une forme particulière de l'humanité dans une édition anglaise, allemande ou picarde, dans un parisien, un berlinois ou un bourgeois de Schilda. Ils étaient d'abord et avant tout Bavarois ou Saxons, et ils l'étaient corps et âme, jusqu'à la mort. Mais les Luxembourgeois, les Misniens, les Souabes, se donnaient fraternellement la main, quand il s'agissait de faire quelque chose pour l'Empire qui, pour eux, représentait l'humanité, quand celle-ci avait besoin de leurs services. Chaque citoyen était l'enfant de sa patrie propre ; mais par delà cette patrie, il était l'enfant de l'Empire (1). Pour lui, il aurait donné mille fois sa vie (2). Favoriser l'honneur de l'Empire, voilà où tendaient toutes ses ambitions (3). En favorisant la prospérité de l'Empire, chacun croyait travailler au bonheur de sa patrie.

Patrie, Empire et Christianisme furent donc dans les idées de nos ancêtres chrétiens comme trois cercles concentriques d'étendue différente, mais ayant un point central, et ce point central reposait dans leur cœur. Ils aimaient ce qui était loin à cause de ce qui était proche, et ils aimaient ces deux choses du même amour, sans qu'aucune d'elles portât préjudice à l'autre. Oh ! combien peu, parmi ceux qui accusent toujours les anciens temps d'étroitesse d'esprit, connaissent le cercle de pensées et de vues de leurs pères catholiques ! C'est précisément le contraire qui répond à la vérité. Ciel et terre, foi et vie, Eglise et état, maison et monde ont trouvé leur place autorisée dans les conceptions de cette époque. Tous s'unissaient les uns aux autres, pour former un

(1) Kuonrât, *Rolandslied*, 6976.
(2) *Ibid.*, 6022 sq. — (3) *Ibid.*, 8815 sq., 8883.

mécanisme vivant, actif, sans qu'un seul rouage en gênât un autre. Ce n'était pas un empire universel qui, comme l'Empire romain, déformait tous les membres de l'ensemble, leur brisait les os, les broyait pour en former une pâte uniforme, dans laquelle on traçait ensuite, comme bon semblait, des provinces et des contrées, au détriment du patriotisme, du sentiment commun, de l'indépendance et du dévouement au tout. C'était un corps dont les parties étaient retenues ensemble par une conviction libre et une haute idée commune, un corps dans lequel chaque membre conservait sa position naturelle, sa force primitive, le mouvement et l'activité qui lui étaient propres et qui, pour cette raison, se sentait libre et à son aise (1).

Sous Charlemagne, cet empire qui, à ses débuts, dut prendre comme modèles les états de l'antiquité, était encore, dans une certaine mesure, organisé d'après eux; mais à partir des empereurs saxons, il se forma de plus en plus en confédération, ou, pour mieux dire, en un état composé d'états. Le roi ou l'empereur n'était que le chef pour les grandes fins communes. L'empire était comme le cercle d'or qui reliait les joyaux précieux et les perles des pays particuliers, pour en faire une couronne fermée. Les anciens empereurs auraient désespéré de pouvoir faire quelque chose avec un tel empire. Mais on put voir chez les empereurs chrétiens que la liberté des membres isolés n'est pas le moins du monde un obstacle à la puissance du tout. Otton I déploya une telle puissance que le moyen âge lui décerna le nom de grand. Ses deux successeurs ne l'égalèrent pas en énergie, mais ils le dépassèrent en projets audacieux et sublimes. C'est pour cela que leurs contemporains les nommèrent l'un « der blutige Tod » (la mort sanglante) ou « der bleiche Tod der Heiden » (la mort pâle des païens) et l'autre « der Welt Wunderlich » (la mer-

(1) Cf. Gautier, *Les épopées françaises* (2), I, 139 sq. *Histor., Jahrb. der Gœrres-Gesellschaft*, I, 130.

veille du monde) (1). Le dernier, Otton III, avait conçu la pensée d'une monarchie universelle qui nous semble être aujourd'hui une exagération incompréhensible, mais qui s'explique pour cette époque, si nous considérons qu'il pouvait facilement espérer étreindre le monde tout entier, sachant que son pouvoir était fondé sur cette puissance dont l'influence l'embrassait de fait tout entier.

5.—L'Église comme Mère de l'Empire. On a prétendu que c'était affaire d'imagination que de vouloir faire croire que c'était l'Eglise qui avait créé cette unité. Ce furent l'épée et l'esprit qui réalisèrent cela, dit-on, et non la crosse (2). Cette revendication est vraie, mais ce n'est pas une raison pour porter préjudice à l'honneur de l'Eglise. D'ailleurs il est inouï que l'Eglise ait jamais revendiqué la gloire d'avoir créé l'Empire avec la crosse. De telles idées n'ont pu germer que dans l'imagination de ceux qui ne peuvent assez parler de la ruse et des convoitises hiérarchiques de l'Eglise. D'après ses vues, elle porte la crosse pour guider les âmes, et non pour intervenir avec elle dans les choses temporelles. L'esprit qui l'anime suffit pour cela, quand elle est obligée de s'occuper d'elles. Il est donc très vrai que c'est l'esprit qui a créé l'Empire, l'esprit de foi, l'esprit d'unité, l'esprit du tout, l'esprit catholique qui est inséparable du Christianisme ; mais l'épée, le pouvoir laïque, a exécuté la pensée dont cet esprit a conçu le plan. Sans l'esprit du Christianisme, on ne serait pas seulement parvenu à former une Allemagne unie, à plus forte raison un empire. C'est un principe admis, même de ceux qui voient dans le Prussien moderne le plus pur type de l'ancienne nature allemande, que les Allemands ne seraient pas arrivés à créer une confédération de peuples quelque peu impor-

(1) Ainsi Closener, *Chronik von Strassburg* (*Chroniken deutscher Staedte*, VIII, 35. Stuttgart, *Lit. Verein*, I, 21).
(2) Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, III, 41, 75 sq., 162 sq., 169 sq., 181 sq., 197 sq., 528 sq. ; V, 29, 115.

tante (1). Chacun sait que non seulement un royaume allemand uni n'a pas existé avant saint Boniface, mais qu'il était impossible. Alors que penser d'un empire ? Les Allemands ne pouvaient se considérer comme formant un royaume unique avant de se considérer comme un tout homogène (2). Le premier qui fit surgir cette pensée fut Boniface en instituant une église allemande. Par cette création, il n'a rien changé dans la nationalité allemande ; mais en formant une communauté unie sous les lois de l'Eglise, il a frayé le chemin à l'idée d'une communauté nationale, et s'est ainsi opposé à un défaut inné chez l'Allemand, le défaut du démembrement (3). C'est seulement dans ces conditions qu'il fut possible de continuer l'édifice grandiose, et, par l'Empire, d'essayer de créer sur une base allemande une unité du monde chrétien tout entier. Or, un tel plan ne pouvait venir que de l'Eglise universelle (4). Aucun peuple isolé n'en avait le pouvoir. D'ailleurs le peuple allemand manquait d'intelligence pour cette idée, qui ne pouvait même pas lui venir à l'esprit.

C'est donc Boniface qui a posé la base de la nation allemande, et Léon III celle de l'Empire. L'Eglise donna l'idée et l'impulsion, Charlemagne fut l'instrument. C'est lui qui réalisa la pensée dont il faut lui attribuer l'utilité et l'honneur, ainsi qu'à son peuple. Sans cette union, que serait devenue l'Allemagne à cette époque, l'Allemagne qui avait conscience de n'être pas seulement un peuple, tandis que l'Islam, les Hongrois, les Grecs et les ennemis du nord la pressaient de tous côtés ?

(1) Sybel, *Entstehung des deutschen Kœnigthums*, (2) 352, 369.

(2) Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit* (2), I, 763. — Arnold, *Cultur und Rechtsleben*, 130. Cf. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, I, 33, 58 sq., 149 ; II, 568.

(3) Arnold, *Deutsche Geschichte*, II, 9, 229 sq. Ficker, *Das deutsche Kaiserreich*, (2) 64 sq. Giesebrecht (2), I, 122 sq., 475 sq.

(4) Ficker, *Das deutsche Kaiserreich*, (2), 118 sq. Arnold, *Deutsche Geschichte*, II, 292.

C'est ainsi que l'Eglise sauva l'Allemagne et lui mit en même temps entre les mains la souveraineté du monde. Les Allemands se choisirent un roi comme d'autres peuples en avaient (1). Quand il était sacré par les évêques et mis sur le trône à Aix-la-Chapelle, il avait alors un pouvoir royal et un nom royal ; il était roi allemand. Mais c'est seulement lorsque le pape le consacrait, qu'il avait la puissance et le nom d'empereur (2). Or l'empereur était considéré comme le protecteur et le défenseur du monde chrétien tout entier, et, d'après le langage du moyen âge, le mot d'*empire* avait la même signification que monarchie universelle (3). Si donc, comme c'était souvent le cas à cette époque, les mots d'empire et d'empereur étaient employés comme expressions synonymes (4), l'empereur était par le fait même désigné comme représentant politique, et comme puissance laïque suprême de l'unité chrétienne à l'extérieur. Tout ce qui appartenait donc à l'unité du nom chrétien devait rendre hommage à l'empereur, au seigneur de l'Empire (5). Attachement à l'unité de la foi chrétienne et au symbole, subordination à l'Empire, étaient une seule et même chose (6). De même qu'on ne connaissait qu'une chrétienté, ainsi, on ne connaissait qu'un seul empire. Cette même communauté des fidèles qui, du côté spirituel, ecclésiastique, s'appelait Église ou Chrétienté, s'appelait Empire du côté civil (7). On ne se figurait pas que

(1) *Die Koelhoff'sche Cronica van der hilliger Stat van Coellen*, compte quatre grands rois couronnés et sacrés, celui de Rome, celui de Jérusalem, celui de France et celui d'Angleterre, et 29 autres (*Chron., deutscher Staedte*, XIII, 472). Twinger de Kœnigshofen (*Ibid.*, VIII, 404, sq.) compte seulement 24 royaumes dans la chrétienté.

(2) *Sachsenspiegel*, 3, 52, 1 ; Cf., 1, 19, 71, 2. *Schwabenspiegel*, 118, (Lasseberg, 59).

(3) Kœnigshofen, *Strassburger Chronik* (*Chroniken Deutscher Staedte*, VIII, 316).

(4) Hartman von Aue, *Der arme Heinrich*, 313 ; *Lied*, 5, 15. Cf., Zœpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte*, (4) II, 257, 351. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, II, 570, sq. — (5) Kuonrât, *Rolandslied*, 8748.

(6) Bernard, *Ep.* 244. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, 542 sq.

(7) Engelb. *Admont. De ortu et fine Rom. Imp.*, 15, 40; 18. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 27, (2, 3, 4).

les deux pussent être séparés l'un de l'autre. On se soumettait à l'Empire par des motifs religieux ; la révolte et la félonie contre lui n'étaient pas seulement considérées comme crimes politiques, mais aussi comme apostasie de la foi (1). L'Eglise était appelée la *Mère* du Saint-Empire. C'est au clergé, disait-on, que le Saint-Empire doit sa solidité et sa dignité (2).

Contre ces faits historiques, et contre cette conviction universelle, les explications des historiens qui s'en écartent viennent des siècles trop tard. Ce qui est, et ce qui restera éternellement vrai, c'est que l'Eglise a été la mère de l'Empire, c'est que la pensée de l'unité du genre humain et d'une seule famille de peuples est véritablement chrétienne (3). La preuve la plus certaine que seul l'esprit de l'Eglise a pu l'inspirer, est sa réalisation sur le sol germain, car l'Allemand a le don particulier de se fondre au milieu de tous les peuples étrangers, de disparaître au milieu d'eux, sans s'y adapter comme membre. Il peut se faire que, au point de vue intellectuel, il soit supérieur à d'autres peuples sur plusieurs points, mais au point de vue politique, il leur est certainement inférieur.

L'Empire fut, est, et sera toujours la gloire de l'esprit chrétien. Ainsi le considéraient les Allemands qui contribuèrent à le fonder et qui le virent aux jours de sa splendeur, ainsi tous les cœurs nobles, bons et patriotiques. Ils ont vu dans la disposition surnaturelle de Dieu la source vénérable et sainte d'où il provenait. Dieu lui-même avait fondé l'Empire. Dès le commencement, il avait existé en vertu d'une institution divine et était allé de peuple en peuple. Il était alors dans la nation allemande et agissait sur son imagination avec tous les charmes religieux d'un pouvoir religieux supra-terrestre, comme un sanctuaire

(1) Arnold, *Deutsche Geschichte*, II, 296.
(2) Grof und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 535, (10, 1, 2).
(3) Tertull., *Apolog.*, 38 : Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. Augustin., *De op. monach.*, 25, 33. Omnium Christianorum una respublica est. Cf. *In ps.* 126, *en.* 3.

donné par Dieu, unissant en lui tous les pouvoirs de la terre, élevé au-dessus de l'arbitraire humain, nécessaire, durable, indestructible (1). C'est ainsi qu'on concevait l'Empire dans ses beaux jours. Mais ceux qui vécurent en lui et travaillèrent à le réaliser, furent sans doute plus à même de se rendre compte de sa véritable importance. Il n'y avait que ceux qui étaient éloignés de la pensée d'une monarchie chrétienne universelle, c'est-à-dire de l'unité indivisible entre l'Eglise et le pouvoir civil, entre la nature et la surnature, qui fussent aussi hostiles à l'idée du Saint-Empire romain germanique.

6. — Les luttes de l'Église au moyen âge eurent pour but le droit chrétien des peuples.

On croit pouvoir infirmer le fait dont nous parlons, par les luttes nombreuses et violentes dans lesquelles l'Empire, selon l'expression reçue, a été entraîné envers l'Eglise. Or en réalité, celles-ci sont une nouvelle preuve de ce que nous venons de dire. Que l'Eglise ne fut pas hostile à l'Empire, elle l'a montré non seulement en ce que elle l'a créé, mais aussi en ce qu'elle a soutenu au prix d'onéreux sacrifices la grande idée qu'elle avait fait surgir. Sous les Ottons, et encore longtemps après, ce furent les princes spirituels qui soutinrent constamment l'Empereur là où d'égoïstes projets laïques menaçaient l'Empire (2). Les ducs et les comtes préférèrent trop souvent les intérêts privés de leur pays et de leur famille aux grandes fins nationales. Chaque prince, dit la chronique de Cologne, s'est occupé de sa cause, et n'a envisagé que ses nécessités et ses besoins personnels.

Il en était de même des villes. Celles-ci non plus n'acceptaient pas volontiers le nom superbe d'Empire romain (3). Qu'auraient fait les empereurs, s'ils n'avaient pas trouvé dans les prêtres des soutiens qui,

(1) Gierke, *Das deutsche Genossanscheftsrecht*, II, 563 sq.

(2) Waitz, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich dem Ersten* (2), 2.

(3) Koelhoff, *Cronica van der hilliger stat van Coellen* (*Chron. deutscher Staedte*, XIII, 434).

outre l'utilité de leur entourage, étaient en état d'apprécier l'honneur et l'avenir éloigné du grand tout?

Croira-t-on que tous les dignitaires de l'Eglise, qui, dans les grandes luttes des siècles suivants, mirent en jeu honneur et liberté, patrie et revenus, et qui finirent leur vie dans la misère et dans la pauvreté, se soumettaient à tout cela, non pas pour le bien de la patrie, par conscience, pour le bien commun, comme ils disaient, mais seulement par soif de domination et par avarice? Personne ne nie que quelques princes de l'Eglise aient abusé des idées de celle-ci pour favoriser des vues condamnables; mais si l'Eglise qui avait fondé l'Empire, coopéré à son extension par son activité, entreprit plus tard avec lui une lutte si terrible, ce fut pour des motifs tout autres que par orgueil hiérarchique et par soif de domination ecclésiastique. Nous ne nions pas non plus, qu'il y eut aussi de grands intérêts ecclésiastiques en jeu. Pour les sauvegarder, l'Eglise pouvait, grâce à l'influence qu'elle avait sur les esprits à cette époque, s'en tenir aux moyens spirituels. Mais ce furent des motifs tout autres, qui la firent partout s'opposer aux excès d'une puissance brutale sur le domaine laïque, même au prix de grands périls. Ce que l'Eglise a toujours représenté, c'est le bien public politique, aussi bien pour la communauté des peuples chrétiens que pour les peuples individuels et toutes les parties qui les composent. C'est elle qui supporta le danger, et c'est la communauté des états chrétiens, des nations et des communes, qui retira les avantages tant qu'elle conserva la suprématie.

Rien ne peut être plus erroné que l'idée que ces luttes ont été si violentes, précisément parce qu'elles résultaient du choc des empiétements hiérarchiques avec les droits de la politique laïque et de la liberté de l'état. La raison qui la rendait si tenace et si terrible, provenait plutôt de ce que, à cette époque, le droit chrétien et la politique non chrétienne, l'ancienne indépendance politique des états et des peuples, la puissance universelle

de l'absolutisme d'état et du pouvoir arbitraire despotique, avaient commencé une lutte décisive. De là le caractère complètement différent de ces tempêtes sous les empereurs franconiens, et sous les Hohenstaufen. Sous Henri IV, il s'agit presque exclusivement de la liberté et de l'honneur de l'Eglise dans son sanctuaire. Cette lutte fut sanglante, mais elle ne trouble pas les consciences, car personne ne pouvait se tromper sur sa signification. Mais depuis Frédéric Barberousse, le sens de la discussion qui, parce qu'il fut compris seulement du petit nombre, causa tant de troubles, fut celui de savoir si la conception chrétienne germanique du monde devait encore continuer d'exister, ou si elle devait faire place à l'antique idée païenne de droit et d'état, ressuscitée par les Césars. Il s'agissait de savoir si les droits internationaux, si l'indépendance des parties isolées dans le cadre du tout, et que l'Eglise a toujours favorisées et ennoblies, devaient encore être maintenues, ou s'il fallait mettre à leur place un colosse de fer, une seule machine gigantesque. Il s'agissait de savoir si une culture entreprise pour le plus grand bien de l'humanité, à la fois populaire et universelle, basée sur la nature et rehaussée par le surnaturel, devait encore exister, ou si toute culture et toute vie de droit devait être reculée de plus de mille ans. Il y avait là beaucoup moins d'intérêts ecclésiastiques en jeu que d'intérêts politiques et sociaux. Mais telle est l'infirmité humaine, que les hommes de cette époque, qui avaient le plus de raison pour la défendre, furent les premiers à se méprendre là-dessus et même à coopérer à sa destruction.

C'est ainsi que l'Eglise se vit obligée de se lever pour sauvegarder la liberté générale, quoiqu'elle sût à l'avance qu'elle récolterait peu de remerciements de la part de ceux qui y étaient intéressés. Si elle n'eut pas agi ainsi, le droit aurait eu de la peine à trouver un vengeur. Qu'il en eût été ainsi, c'est facile à démontrer.

D'un côté, il y avait un parti qui prétendait que toute âme ici-bas devait être soumise au pouvoir temporel, et que, pour arriver à cette foi, elle pouvait passer par dessus les formes juridiques reçues (1), un parti qui disait même aux princes, — il n'est naturellement plus question de peuples avec de tels sentiments ; — vous buvez aux sources de l'empereur, les mers sur lesquelles vous naviguez sont les siennes, le sable de la mer est à lui ; à lui sont les sommets des Alpes ; ce que le ciel embrasse est son jardin, et tout droit public ou privé que vous possédez, ce sont ses lois qui vous l'accordent (2). D'un autre côté, était une puissance qui eut bien voulu se soustraire à la lutte (3), si les cris de ceux qui n'avaient point d'abri ne l'y avaient contrainte (4), une puissance qui déplorait amèrement les tristes conséquences de cette lutte pour le pouvoir d'état (5), une puissance à laquelle il importait seulement d'établir la juste proportion entre ce pouvoir d'état et ceux qui lui doivent obéissance (6). C'est pourquoi le cri de guerre dans cette lutte n'est pas : Ici le pape, là l'empereur ! ni même : Ici l'Eglise, là l'Empire ! ce qui n'aurait pas eu de sens, car sans l'Eglise point de royaume, mais : Ici Guelfes, là Gibelins ! C'étaient des oppositions politiques, des intérêts sociaux, des intérêts de civilisation de la plus haute importance qui étaient en lutte. L'Eglise n'y pouvait rester indifférente, attendu qu'ils portaient atteinte à sa vie. Mais si l'Eglise eût été directement en cause, elle n'aurait eu qu'à pousser le cri de guerre : Ici l'Eglise, là le monde ! et à cette époque, l'effet eut été différent. Elle ne le fit pas, et les contemporains ne le firent pas non plus, parce qu'il s'agissait d'une tout autre question.

(1) Henric. VII, Quomodo in laesae maj. crimine proced. (*Extravag. s. coll.*, 11 ; *De Feud. l.* 5, *t.* 19).
(2) Hettinger, *Die gœttliche Komœdie*, 545,
(3) Gregor. VII, *Ep.* 1, 11 ; 2, 13.
(4) Innocent III, *Ep.* 13, 74. Bernard., *Ep.* 198, 2. Joannes Saresber., *Polycrat.*, 8, 23. Petrus Venerab., *Ep.* 6, 28.
(5) Gregor. VII, *Ep.* 5, 7, 16. — (6) Innocent III, *Ep.* 1, 401.

Voilà le véritable sens de ces guerres terribles. Les champions qui luttaient contre l'Eglise travaillaient au rétablissement de l'ancien état païen. Comme l'Eglise d'un côté cherchait à maintenir l'indépendance des membres plus petits, des classes, des villes, des communes, des corporations, et que d'un autre côté elle mettait toujours au cœur des gouvernements particuliers l'obligation d'agir de concert avec le grand tout, les efforts de ses adversaires se dirigèrent naturellement contre ces deux conceptions fondamentales. La tendance gibeline s'efforçait avant tout de limiter la vie libre à l'intérieur. De là la lutte de Barberousse contre les villes, de là le phénomène qu'en Italie la faction gibeline finit presque partout par la tyrannie. Mais elle demandait trop peu au dehors ce qu'elle s'efforçait d'atteindre en bas et à l'intérieur. Du plan d'une monarchie universelle, les Gibelins retombèrent dans la politique nationale la plus étroite. Or tels furent les Gibelins en Italie et en Allemagne, tels furent les précurseurs du royaume absolu et de l'état moderne en France et partout. Tous restreignaient leurs plans à former autant que possible un tout fermé qui étouffait en lui toute vie libre, et devenait un danger continuel pour tous les autres membres de la grande famille des peuples. Partout nous trouvons que l'éruption des grandes luttes contre l'Eglise est intimement liée à l'apparition du principe de nationalité. Les peuples se rétrécirent au même degré qu'ils furent en contradiction avec l'Eglise, et ils ne furent pas longtemps sans trouver trop grande même la pensée d'une Eglise universelle. Ils ne purent concevoir qu'une Eglise nationale ; mais plus rien de catholique. Ils sacrifièrent le royaume du monde chrétien à un état universel grand ou petit, pourvu qu'il fût le seul maître dans son domaine, qu'il embrassât tout, accomplît tout, comme le dieu moderne visible.

Il est facile à comprendre que là où régnait encore l'estime de la vie de constitution libre à l'intérieur, que

là où il y avait encore un véritable particularisme patriotique et une intelligence de la tâche commune de l'humanité, à laquelle doit coopérer pour sa part chaque membre de la communauté, le parti Guelfe, le parti de l'Eglise et de la liberté, eut ses représentants. Malheureusement il resta en minorité ; et c'est ainsi, qu'après une lutte longue et ardente, disparut ce système du moyen âge dont un auteur, d'ailleurs peu suspect de partialité pour l'Eglise, a dit que l'idée de l'unité du genre humain, émise jadis par les prophètes à l'époque du Judaïsme, et que le Césarisme essaya d'atteindre politiquement, fut réalisée par le principe de la religion universelle (1). Cet empire apparaissait comme une théocratie. L'Eglise, l'empire de Dieu sur terre, semblait être son principe de vie le plus intime. Son corps catholique en était la forme extérieure. Sans elle l'Empire était impossible. Ce ne sont pas les lois romaines, ce sont les prescriptions de l'Eglise qui ont formé la contexture solide et le lien qui a enserré les peuples de l'Occident, et qui en firent une communauté chrétienne dont les chefs étaient l'Empereur et le Pape. L'Eglise était l'âme du Christianisme ; l'Empire en était le corps. Le Pape était le vicaire de Jésus-Christ dans les affaires divines et éternelles ; l'Empereur était son vicaire dans le domaine des affaires terrestres et périssables. Toute la vie des peuples fut réunie dans un grand système concentrique ecclésiastique et laïque, et d'elle, jaillit la civilisation occidentale. Ce double et curieux système régna des siècles sur l'humanité avec un tel charme, que l'organisation politique de l'antiquité ne peut lui être comparée en puissance et en durée (2).

7. — Le Christianisme a-t-il une utilité politique ?

On a cru faire une remarque très ingénieuse en signalant les époques les plus brillantes de l'Eglise, l'époque d'un Chrysostome, d'un Basile, d'un Jérôme, d'un Augustin et de tant d'autres, comme des préludes de nou-

(1) Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom.* (3), III, 332.
(2) Gregorovius, *loc. cit.*, II, 480 sq.

velles époques de barbarie terrible. On en a conclu que la Religion pouvait bien être un secours divin pour les âmes, mais qu'elle ne suffisait certainement pas dans les situations politiques ; que, ne pouvant pas remplacer le travail, l'honneur, la liberté, dans le domaine spirituel et ecclésiastique, elle ne le pouvait à plus forte raison pas dans celui de la vie publique. C'est vrai. Aussi n'a-t-elle jamais revendiqué cela et ne l'a-t-elle jamais promis. Elle n'a cessé de blâmer quiconque partageait cette erreur. Ce qu'elle veut, c'est éveiller, favoriser, guider et conduire vers une fin sûre le travail, la perspicacité, l'enthousiasme, le dévouement, l'obéissance, l'amour de la liberté ; mais elle n'a jamais pensé dispenser l'homme du travail. Un témoignage en faveur de notre religion est précisément qu'à chaque époque, où elle brilla de son plus bel éclat au milieu de l'humanité, un prompt déclin s'ensuivit dès que le monde repoussa son secours. Quand Dieu offre au monde un moyen de salut, il n'agit pas comme ces médecins qui appliquent un remède non seulement inefficace, mais nuisible. Celui qui a repoussé son secours, ou qui en a abusé par la paresse et le crime, ne restera jamais ce qu'il a été, il tombera plus bas. La vérité est comme la lumière du soleil ; quand on en fait un bon usage elle est la vie du monde, mal employée, elle se venge et produit l'aridité, le désert, l'incendie et l'aveuglement.

Le Christianisme n'a jamais promis de dispenser l'état du travail, de lui procurer des possessions plus vastes, une puissance guerrière plus forte, des impôts plus abondants et une exploitation plus lucrative de ses moyens de secours matériels ; d'ailleurs une puissance extérieure est une base de bonheur très douteuse pour l'état. Mais celui-ci est incontestablement heureux s'il est établi sur la justice, sur la paix parmi les hommes et sur la paix avec Dieu. Un état est heureux qui sait se modérer dans ses désirs et dans ses entreprises, qui sait gouverner tous ses sujets avec justice et équité, qui est

content de son honneur et de ses droits, de ses possessions, de ses frontières, de ses obligations, de ses tâches, qui donne aux siens ce qui leur est dû, qui ne s'immisce pas dans les droits d'autrui, qui coopère volontiers avec d'autres, pour favoriser les grandes fins communes, qui s'occupe des choses temporelles de telle façon que chacun trouve plus facilement ce qui est éternel, qui aspire à l'établissement universel du royaume de Dieu comme fin de tout travail humain. Savoir si le Christianisme peut l'aider en cela, est une question dont nous pouvons sans crainte aucune laisser la solution à l'histoire.

SEPTIÈME PARTIE

LE ROYAUME DE DIEU

VINGT-NEUVIÈME CONFÉRENCE.

L'ÉGLISE COMME SOCIÉTÉ.

1. L'état et la société n'ont de droit qu'autant qu'ils sont justes envers l'Eglise. — 2. L'Eglise comme société comparée avec les autres sociétés. — 3. Il y a pour chacun une obligation naturelle de s'attacher à l'Eglise. — 4. La double fin de l'Eglise oblige chaque homme à adopter une seule communion ecclésiastique — 5. Le caractère de droit naturel de l'Eglise comme société publique universelle. — 6. Le pouvoir administratif, le droit d'autonomie, le pouvoir disciplinaire de l'Eglise. — 7. Le droit que l'Eglise a de posséder. — 8. La société et le royaume de Dieu.

1. — L'état et la société n'ont de droit qu'autant qu'ils sont justes envers l'Église.

Le plus grand reproche qu'on puisse adresser à un homme d'honneur, est de lui dire qu'il occupe une place dont il n'est pas digne, c'est-à-dire une place par laquelle il prive les autres de leur situation et de leurs droits. Personne ne se laisse mettre sur le même pied qu'un voleur et un brigand. Eh bien, la meilleure preuve que quelqu'un n'est pas un brigand, et qu'il est dans son droit, c'est quand on le voit accorder à chacun ses droits. Le moyen le plus simple pour se faire rendre justice est de pratiquer la justice envers tous. La société humaine vit aujourd'hui dans une situation où elle ne cesse de revendiquer pour elle le droit et la justice, et, de toutes les corporations qui la composent, l'état est au premier rang. N'y pourrait-on pas voir un acte de la justice ? Car celui qui exerce l'injustice envers les

autres sera lui-même payé par l'injustice. La société a refusé si longtemps justice à l'Eglise, l'état lui a fait tant de tort, qu'il n'y aurait pas de justice, si tôt ou tard l'injustice ne se vengait par l'injustice. C'est pourquoi, il n'y a pas d'autre moyen d'en sortir que de rétablir la justice. Si l'état et la société veulent jamais trouver leurs droits, ils doivent commencer par accorder les droits des individus, ceux des membres de la société, et avant tout ceux de l'Eglise.

2.—L'Église comme société comparée avec les autres sociétés.

Nous ne parlons pas ici de l'Eglise comme institution fondée pour le salut des hommes, ni de sa constitution intime, ni de son caractère surnaturel ; nous avons traité cela ailleurs. Ici, nous la considérons exclusivement comme société humaine. Qu'on la conçoive seulement comme une société terrestre naturelle, comme une fondation de la prudence humaine, ou comme l'œuvre de Dieu, peu nous importe, car ceci n'atteint pas son droit comme association, comme trait d'union et comme clôture de la société. Celui qui, avec nous, considère l'Eglise comme une institution divine destinée à indiquer aux hommes la voie pour arriver à leur fin éternelle, ne lui enlève aucun des droits qu'elle peut revendiquer comme communauté de droit terrestre et sociale. Celui qui ne voit en elle qu'une association humaine est naturellement le moins autorisé à porter atteinte à ses droits.

Vue par son côté extérieur, l'Eglise est donc une société véritable et parfaite. Sous ce rapport, elle ne se distingue d'aucune société fondée par les hommes. Elle repose sur le droit d'association que chaque homme possède par nature, et qu'il ne peut perdre en vertu de sa personnalité libre. Elle a une fin qu'elle est en état de poursuivre elle-même, sans qu'elle ait besoin de secours étrangers. Elle forme une unité absolument fermée, car elle n'accepte en elle aucune partie qui ne lui appartient pas, et n'est liée à aucune puissance qui lui serait nécessaire comme complément. Elle répond de la manière la plus parfaite à l'idée d'organisme ; jamais et

nulle part, il n'y a eu de société formée avec tant de prudence pour l'utilité de l'individu et du tout, de société où chaque membre ait eu sa place et sa tâche indiquées si clairement et si sûrement, de société qui ait inculqué à tous ses membres, d'une manière aussi uniforme, le devoir de la solidarité, de l'action d'ensemble et de la communauté. Enfin elle maintient l'unité et dirige l'activité du tout comme celle des membres, en vertu d'une autorité dont le pouvoir se rapporte directement à Dieu, et qui, pour cette raison, est fixé si exactement, qu'il lui est impossible d'en franchir les limites. Car si elle voulait s'arroger des pouvoirs qui ne sont pas de son ressort, en vertu d'une institution divine, ou si elle voulait porter préjudice aux droits des sujets, elle s'attirerait non seulement le reproche d'injustice, mais elle empêcherait tous ses membres de s'en tenir à ces prescriptions sans valeur dès leur origine.

Ce dernier point forme la seule différence qui existe entre le gouvernement de l'Eglise et une société terrestre ordinaire. Dans le domaine ecclésiastique, il n'en est pas de même que dans le domaine civil. Ici, on se plaint d'une prescription injuste, on proteste si cela va trop loin, et on finit par se soumettre, de sorte que quand même elle est injuste en elle-même, elle devient légitime par l'acceptation qu'on en fait. Mais ceci n'a jamais lieu dans l'Eglise ; son autorité voudrait porter une prescription contre le droit, qu'elle ne le pourrait pas, car elle sait que celle-ci serait nulle et ne pourrait jamais être appliquée. Et les subordonnés savent aussi qu'ils ne peuvent ni ne doivent se soumettre à elle, et que l'accepter serait inutile, parce que l'obéissance, dans ce cas, ne signifierait rien et ne pourrait amener aucune modification dans l'état des choses. La différence est fondée précisément sur la nature de l'autorité. Tandis que l'autorité civile vient immédiatement de Dieu, l'autorité ecclésiastique est donnée directement par lui. Ceci lui donne d'un côté une puissance et

une sécurité plus grandes, mais la limite d'un autre côté, de telle sorte que toute tentative faite pour franchir les limites de la puissance divine serait vaine. Il est évident que cette certitude protège les subordonnés et leur facilite l'obéissance. C'est en cela qu'il faut chercher la cause pour laquelle il n'y a aucune société où les membres soient aussi sûrs dans leur situation, et mieux protégés contre toute prétention injuste et toute atteinte portée à leurs droits.

3.— Il y a pour chacun une obligation naturelle de s'attacher à l'Église.

Plus grande encore est la différence entre l'Eglise et la plupart des sociétés civiles, si on examine de plus près leur fin intérieure. Ce qui fait une société et la distingue des autres, c'est sa fin. Les hommes ont des fins très différentes parmi lesquelles les unes sont nécessaires et les autres choisies librement. Mais par leur nature, ils sont destinés à la vie de communauté, par conséquent obligés de s'associer pour accomplir leurs diverses tâches. Personne n'est obligé de faire partie de toutes ces associations. C'est seulement quand il fait d'une certaine fin sa fin propre, qu'il doit s'unir à cette société qui lui aide à réaliser cette fin.

Personne n'est tenu de fonder une famille, mais supposé que quelqu'un veuille remplir la fin de continuer l'humanité, il ne peut le faire qu'à la condition d'en fonder une. De cette manière, il résulte deux catégories d'associations humaines, les unes dans lesquelles l'individu peut entrer librement, parce que personne n'est obligé personnellement à coopérer à leur tâche particulière, et les autres dont chacun doit faire partie, parce que chacun a le devoir de servir leurs fins. Les premières sont la famille et la société civile, les secondes, l'état et l'Eglise.

La fin pour l'accomplissement de laquelle l'Eglise s'est formée, est une de celles qui incombent à chaque homme sans exception comme obligations déjà imposées par la nature. Il ne nous vient pas à l'idée de nier que l'Eglise telle qu'elle existe en réalité soit une insti-

tution surnaturelle établie par Dieu lui-même, mais comme nous l'avons déjà fait remarquer, nous n'en parlons pas ici, nous parlons uniquement de son caractère comme société. Or, chacun, même celui qui nie toute Révélation surnaturelle, doit admettre qu'il faut déjà attribuer à l'Eglise deux propriétés fondées sur la nature : son caractère comme institution et comme société morale et religieuse, et, qu'en conséquence, abstraction faite de sa destinée surnaturelle, l'homme doit s'attacher à elle uniquement à cause de sa tâche et de sa situation naturelles.

4.—La double fin de l'Église oblige chaque homme à adopter une seule Eglise.

Pour bien apprécier cela, il ne suffit pas d'envisager la fin de l'Eglise. Si nous écartons tout ce qui appartient à l'ordre surnaturel, il nous reste deux choses qui n'ont pas été introduites par la Révélation : l'observation de la loi morale et la pratique de la Religion. Inutile de prouver à nouveau que ces deux tâches incombent à l'homme de par la nature, puisque nous avons traité cette question dans un autre endroit (1). C'est donc un faux prétexte de dire : que ceux-là s'arrangent avec l'Eglise qui peuvent croire à elle comme institution divine. Non ! l'obligation de s'attacher à elle a des racines plus profondes. Celui qui sait faire usage de sa raison doit comprendre aussi qu'il est obligé de servir Dieu et de vivre d'après sa loi. Or ces deux choses forment une partie essentielle de la foi de l'Eglise. Sa nature raisonnable et sa qualité d'homme lui indiquent donc déjà qu'il doit faire partie de cette association dans laquelle cette fin de chaque individu est accomplie en commun.

Tout dépend de cela. Ici, nous faisons complètement abstraction de la question de savoir si l'homme, qui est en même temps un être spirituel et sensible, peut accomplir sa tâche d'une manière exclusivement spirituelle, puisqu'elle est d'espèce purement anthropologique. Pour le moment, il n'y a que le devoir social de l'homme

(1) V. Vol. I, conf. II et III.

qui nous préoccupe. Or, tout l'enseignement social subsiste ou tombe par le principe que l'homme, d'après sa nature, est destiné ou non à la vie sociale. Même ces fins qui ne l'obligent pas, il doit, comme nous l'avons dit ci-dessus, les accomplir de concert avec la société, si toutefois il veut les remplir. A plus forte raison ceci s'applique à celles que la nature lui impose, de telle façon qu'il ne peut refuser de les accomplir. Or, les fins morales et religieuses tiennent le premier rang parmi celles-ci. Donc, il ne peut les pratiquer à sa guise personnelle, mais il doit les accomplir en commun avec l'humanité.

Nous disons avec l'humanité. L'étendue d'une société à laquelle quelqu'un s'associe, se règle d'après la communauté des intérêts. Dans le mariage, il n'y a que deux personnes qui puissent former une union, parce qu'il n'y a que deux personnes qui aient le même intérêt mutuel. Pour former une société libre, ceux-là seuls s'associent que le même intérêt d'acquisition et de sécurité réunit. Mais la morale et la religion sont des tâches qui incombent à l'homme en vertu de sa raison et de sa conscience, bref, en vertu de sa nature, donc en sa qualité d'homme. C'est pourquoi des groupes d'hommes ne peuvent pas, comme bon leur semble, fonder des associations plus étroites au moyen de sociétés privées, pour accomplir ces obligations, car ils ne peuvent pas opposer une autre société à la société qui est destinée à recevoir chaque homme à cause de sa qualité d'homme. Ce serait absolument comme si quelques hommes voulaient se mettre en opposition avec l'humanité tout entière. Chaque Eglise particulière est, par sa nature, un fractionnement de l'humanité et de la société. Toute formation de secte est anti-humaine et anti-sociale.

5.— Le caractère de droit naturel de l'Église comme société publique universelle.

Pour le dire de nouveau, trois propriétés sont donc inséparables de l'idée d'Eglise, non seulement d'après l'enseignement chrétien, mais d'après le droit naturel

et l'enseignement social : l'unité, l'universalité et le caractère de société publique. Ce sont trois propriétés qui sont unies entre elles d'une façon indissoluble. Tout le monde voit que si l'Eglise a une fin, qui, non comme celle de l'état, doit être accomplie d'une manière différente selon la diversité de temps, de lieux, de circonstances, mais une fin qui résulte immédiatement de la nature de l'homme, partout la même et en tout temps immuable, qui exige donc aussi partout les mêmes moyens et le même accomplissement, tout le monde voit, nous le répétons, que l'Eglise doit être la même pour tous les hommes et pour tous les temps, aussi longtemps que la nature humaine ne changera pas. Or comme il ne s'agit pas ici d'une fin que l'individu peut accomplir ou omettre à sa guise, mais d'une fin à l'exécution de laquelle chacun sans exception est obligé comme homme, c'est-à-dire comme membre du genre humain, en d'autres termes, comme la morale et la religion ne sont pas les fins des hommes individuels, mais les premières fins de l'humanité tout entière, par conséquent pas des fins privées, mais des fins communes et publiques, l'Eglise doit donc être considérée comme une société publique. Il n'y a que deux sociétés, qui, par leur nature, soient obligatoires pour tous les hommes : l'État et l'Eglise. Si donc la société politique, (quoique son organisation particulière ne lui permette pas d'embrasser l'humanité tout entière, mais seulement une de ses parties), prend déjà un caractère de droit public, il est évident que l'Eglise, qui est destinée à embrasser l'humanité tout entière, doit, à plus forte raison, posséder la propriété de société publique.

Ici nous ne pouvons qu'exprimer notre étonnement profond à propos du Socialisme, qui, — nous savons pourquoi, — s'acharne à vouloir faire croire que la religion et la vie de l'Eglise sont chose privée. Cette raillerie des premières notions fondamentales de l'enseignement social, il aurait dû laisser le Libéralisme s'en

charger, lui dont on peut attendre le démembrement de la société, mais non de l'intelligence pour elle. Par respect pour son propre nom, il aurait dû éviter le principe cité qui nous découvre sa faiblesse. Si ce qui incombe au genre humain tout entier, comme fin première et générale, en vertu de sa nature et de ses obligations communes ; si ce qu'il y a de plus *social* est affaire privée de l'individu, qu'est-ce qui sera encore social ? Or la religion et l'Eglise sont les pierres de touche infaillibles des esprits. Le Socialisme lui aussi en rend témoignage. Il ne serait pas l'enfant du Libéralisme s'il oubliait ses principes ici où il est en opposition avec l'Eglise. D'ailleurs, il trahit assez souvent sa nature anti-sociale, — rappelons seulement son incapacité de concevoir la société comme organisme, — mais jamais aussi complètement qu'ici. C'est l'unique point où, par son essence et sa nature, l'humanité soit destinée à former une société universelle, et il y proclame comme seul admissible le principe du Libéralisme, l'individualisme. Tant qu'il s'en tiendra là, tant qu'il n'appliquera pas la loi de l'obligation sociale à la première de toutes les obligations humaines, à la morale et à la religion commune, nous pourrons considérer le mot de *Socialisme* comme une raillerie.

6.—Le pouvoir administratif, le droit d'autonomie, le pouvoir disciplinaire de l'Eglise.

Une fois l'Église reconnue comme société publique et universelle, tous ses autres droits et propriétés suivent d'eux-mêmes. Vient en première ligne le droit d'administrer elle-même ses propres affaires, par conséquent le pouvoir de gouverner, et le droit de gérer sa propre administration intérieure en ce qui concerne les affaires ecclésiastiques. Toutes les sociétés, même ces corporations libres plus étroites qui, d'après leur nature, n'ont pas un caractère public, comme les anciens corps et métiers et les communes, ont leurs droits propres indépendants, leurs limites, non seulement vers le dehors, c'est-à-dire leur domaine de droit limité par lequel elles se séparent des autres associations, et à l'intérieur du-

quel elles exercent leur droit sur ce qui leur appartient, mais pour que ces limites ne soient pas une vaine idée, elles ont envers leurs membres le droit à l'autonomie ou à la législation statutaire. L'Église ne peut pas posséder des droits moindres ; mais comme elle est par sa nature une société publique, elle doit posséder le droit de légiférer dans le sens le plus complet et le plus large du mot. Qui voudrait lui discuter ce droit, ou, pour quel motif une autre puissance voudrait-elle se l'approprier ? L'état seul en est capable. Mais que les attributions de l'Église ne soient pas de sa compétence, et ne puissent pas l'être, c'est une conséquence de ce que ses fins sont complètement différentes de celles de l'Église. Si rien ne l'autorise à entraver les individus et les corporations de droit privé dans l'exercice de leur droit privé, ou de se les approprier ; s'il est obligé de leur laisser leur libre administration, tant qu'ils sont en état de la gérer ; s'il est autorisé à n'intervenir dans leur domaine que dans les cas extrêmes, indirectement, comme auxiliaire et pour les représenter, comment justifierait-il sa conduite s'il voulait empiéter sur les droits de l'Église, société publique dont l'étendue et la sphère d'activité dépassent de beaucoup les siennes ?

Si l'Église possède le droit de se régir, elle possède aussi celui de pouvoir punir. L'exercice de celui-ci est un devoir de l'autorité envers la communauté qui lui est soumise, pour maintenir en elle l'ordre et la sécurité. Si l'état peut et doit même employer le châtiment, quoiqu'il soit seulement chargé de sauvegarder ces moyens extérieurs de droit qui sont les remparts de l'ordre moral, l'Eglise qui est chargée de favoriser la morale elle-même comme sa fin principale, doit posséder le droit de punir à un degré encore plus élevé. Une autorité qui ne possède pas et n'exerce pas le droit de punir est livrée au mépris. Des lois dont l'infraction reste impunie ne servent qu'à augmenter l'indiscipline et le mépris contre tout droit. Celui qui veut défendre à

l'Eglise d'exercer le droit de punir se rend coupable d'un des crimes les plus graves, en conséquence, d'un crime plus difficile à réparer que le vol, l'incendie et la révolte, car il ruine dans l'humanité non seulement le respect d'une loi extérieure, mais la base fondamentale de toutes les lois, le soutien de tout droit, la sainteté de la volonté divine. Il lui ravit la foi à la vérité de la parole divine, à la force *obligeante* de la conscience, au jugement de la raison personnelle. Intervenir ici, en mettant des obstacles, signifie non seulement attaquer un droit, mais ébranler tous les droits, et encore davantage ébranler la morale elle-même et la nature morale des hommes.

Ce prétexte avec lequel on voudrait ordinairement justifier le dommage ainsi porté au droit de l'Eglise, montre combien il est condamnable et dangereux. L'état, dit-on, ne peut pas tolérer que l'Eglise insulte publiquement ses sujets, en les frappant de punition ou d'exclusion. Un tel langage ne doit pas être pris au sérieux dans un temps qui ne connaît qu'une honte, la fidélité envers l'Eglise, et qui fait de quelqu'un un héros et un martyr de la liberté, dès qu'il entre en discussion avec l'Eglise. Mais prenons-les à la lettre. Que nous disent-ils ensuite? Que c'est une honte publique d'être expulsé de l'Eglise ou de vivre en contradiction avec elle. Alors c'est un honneur de vivre dans son sein et de s'accorder avec elle dans la pensée et dans la vie, alors c'est une honte de l'insulter, d'agir contre elle, de l'entraver dans son activité, et d'être ainsi un obstacle dans l'exercice de ses droits.

7. — Le droit que l'Église a de posséder.

Il en est de même de l'exercice d'un droit plus étendu propre à chaque société, c'est-à-dire du droit d'acquérir, de posséder et d'administrer la propriété d'une manière indépendante. Ce droit est lié d'une manière tellement indissoluble à l'idée de corporation, que, dans les temps modernes, on n'a pas craint d'essayer de le présenter comme sa nature et sa vie. Brinz a re-

jeté toute idée d'une personne juridique ; il l'a remplacée par celle de la prétendue fortune de fin, et Sohm a déclaré pareillement que l'association de droit allemande n'était qu'une simple communauté de fortune. Peu importe. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'une association qui n'a pas même le droit d'acquérir de la fortune et de s'en servir comme bon lui semble, est privée de ses droits, de la liberté de ses mouvements, et de la possibilité d'avoir de l'influence. Plus notre époque a des idées matérialistes, plus elle est disposée à voir dans la propriété et dans la liberté la base de toute influence et de tout pouvoir, et d'en faire ce que bon lui semble. Nous avons déjà vu autrefois comment Hegel et ses disciples privent un homme sans possession du droit, de la liberté, de la personnalité, et de l'honneur (1). Un de ceux-ci est allé jusqu'à déclarer le manque de propriété comme un état animal, et a prétendu que la punition la plus terrible qu'on puisse infliger à un forçat, est précisément de lui enlever ses droits sur sa personne et sur ce qu'il possède (2).

Il n'est pas nécessaire de faire remarquer que ce sont là des vues abominables et condamnables. Mais il ne s'agit pas ici de ramener ces égarés à la vérité, il s'agit seulement de savoir ce qu'un temps et un monde animés de telles vues veulent faire, quand ils ravissent à l'Eglise la libre disposition de sa propriété. Leur but est de l'anéantir comme personnalité, de la dépouiller de son caractère de société publique, de lui ravir sa liberté, le respect et l'honneur, et de la reléguer au rang des forçats.

Les jurisconsultes et les hommes d'état feront sans doute des réserves contre ce mauvais tour inavouable, et déclareront qu'ils ne sont pas responsables de l'interprétation que la philosophie de droit donne à leurs propositions et à leurs actes, qu'ils s'en tiennent au droit

(1) V. vol. VIII, conf. XII, 4. — (2) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 595.

et non au sens qu'on veut donner au droit. Mais s'il en est ainsi, sur quel droit se basent-ils alors pour refuser à l'Eglise le droit de posséder, et, par le fait même, le droit d'association et de société? Il leur serait difficile d'en trouver un. Sans doute, ils peuvent faire des lois en quantité, puisque la fabrication de lois a trouvé dans le domaine de ce qu'on appelle l'amortissement, une lice qu'ils affectionnent particulièrement pour exécuter leurs bonds les plus arbitraires et les plus désordonnés. Mais des lois de ce genre appartiennent avant tout à ceux dont il est dit: L'injustice est toujours l'injustice ; dix mille ans d'injustice ne font pas une heure de justice (1). Les hommes d'état eux-mêmes semblent comprendre cela, car au lieu d'entrer en discussion sur le droit, ils s'en rapportent toujours à la puissance, ou, en cas de nécessité économique, prennent pour prétexte de garantir la société contre le danger de voir toute sa possession tomber en mainmorte, comme on dit. Mais en agissant ainsi, ils ont invoqué le plus misérable de tous les prétextes. Ici, c'est tout un ou tout autre. Il y a encore d'autres mainmortes qui tirent de la société des sommes incomparablement plus grandes, et les font disparaître ensuite. Pourquoi l'état ne s'en empare-t-il pas? S'il prétend qu'il ne peut trouver aucun droit pour rogner d'immenses possessions nuisibles à la communauté, comment peut-il alors dépouiller en même temps l'Eglise et la société de leurs possessions si fécondes en utilité? Car précisément au point de vue économique, les prétendues lois d'amortissement ont été une telle folie que l'état n'en a jamais commis une semblable, sinon le libre cours laissé à l'usure. L'Eglise ne pouvant faire fructifier elle-même ses capitaux et ses biens-fonds, la nature de la chose l'a obligée de chercher, pour cette raison, des mains ou des propriétés foncières. Ainsi, des milliers d'ouvriers furent à l'abri dans ses possessions, des mil-

(1) Graf und Dietherr, *Rechtssprichw.*, 3, 194.

liers de propriétaires fonciers furent certains de trouver toujours un crédit sûr et des choses à bon marché. Tant que l'Eglise a été grande propriétaire, la spéculation actuelle était impossible. Aujourd'hui qu'on a vidé ses poches, l'ouvrier est sans secours humain sûr, le propriétaire foncier est livré à l'usure, l'un et l'autre n'ont plus de sol et sont jetés dans les bras du socialisme. Pour comble, cette sage législation force l'Eglise à placer en papier, à la bourse, le peu qui lui reste, et à augmenter ainsi de son côté le déluge de la ruine. Ici se vérifie encore une fois de plus la vérité des axiomes : « L'injustice frappe celui qui la commet », et « la négation de la vérité et du droit rend sourd, aveugle et insensé ».

C'est précisément là où l'esprit laïque croyait faire les plus grands empiètements sur la vie et sur les droits de l'Église, qu'il a donné la preuve la plus convaincante qu'il eût été meilleur, dans l'intérêt de la prospérité terrestre, de la tranquillité extérieure et de l'organisation du monde, bref pour l'avantage de la société, de protéger la liberté de cette institution qui est la pierre de couronnement et le mur protecteur de l'édifice tout entier. Mais il en est ici comme partout. On croit que c'en est fait de l'indépendance de l'état, si on le conçoit comme une partie de l'humanité, et sa fin comme une partie de la tâche totale du genre humain. Dès qu'on laisse entendre que l'histoire universelle doit être la réalisation du plan de Dieu dans le monde, que la société humaine doit être le royaume de Dieu sur terre, et que la destinée de chaque homme et de chaque sphère plus ou moins grande dans laquelle il déploie son activité : famille, société civile, état, Église, est de contribuer à l'établissement et à l'achèvement de l'état divin, la confusion est complète. C'est à tort. Dieu n'enlève rien à lhomme, il est assez puissant et assez riche pour se passer de lui. Le royaume de Dieu lui non plus ne porte préjudice à aucun de ses membres qui sont destinés à coopérer à sa transformation. Il est assez grand

8.— La société et le royaume de Dieu.

pour accorder à chacun une possession assurée et une carrière libre pour y déployer son activité. Puisse seulement chaque membre s'efforcer d'exécuter fidèlement le travail qui lui est assigné, et personne ne le déranger dans ce travail, alors personne ne subira de dommage, et le tout sera favorisé. Ainsi s'applique aussi à la doctrine sociale la parole de la Vérité : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par dessus (1) ».

(1) Matth., VI, 33.

Appendice.

Le salut de la société est dans la reconnaissance de l'Eglise comme société.

1. L'insécurité de la politique. — 2. L'Église comme société est la vraie pierre de scandale. — 3. L'Église même comme institution surnaturelle est un membre de la société humaine. — 4. La séparation de l'Eglise de la société est impossible. — 5. La tentative de dépouiller l'Église du caractère social et de la chasser de la société est une dissolution de la société. — 6. La société n'est saine et capable de lutter que si elle reconnaît l'Eglise comme société publique et indépendante.

1. — L'insécurité de la politique.

Si dans le monde, les choses, — autant qu'elles dépendent des hommes, — se passaient selon la raison et la logique, on croirait que nulle part la liberté de manifester son opinion ne serait plus grande que dans le domaine de la science du gouvernement. Or, il n'est pas de sujet dans lequel il y ait plus de divergences. Quand on nous promettrait un royaume dès que nous aurions réuni cent hommes qui fussent du même avis sur le mode de gouverner, il faudrait y renoncer. Les gens d'une même école, d'un même sentiment, d'un même parti, qui jurent tous sur le même programme, ne se font souvent pas une idée combien ils diffèrent les uns des autres. La plupart du temps, ce n'est que la résistance contre l'adversaire qui les unit. Mais dès qu'il leur faut intervenir eux-mêmes, pour mettre leurs principes en pratique, et trouver les moyens de les exécuter, la diversité de vues apparaît. Toutefois, ne soyons pas injustes dans nos jugements à ce sujet. Nous pouvons déplorer cela, mais nous ne pourrons jamais faire cesser cet état. Il n'y a que des savants infatués d'eux-mêmes qui organisent le monde à leur idée dans leur cabinet, ou ces pauvres journalistes dont le blâme et la contra-

diction sont le gagne-pain, qui rêvent une autre situation. S'il est un cas où l'on doive appliquer cette parole: « Dieu a fait chaque chose en son temps, mais il a livré le monde à ses vaines disputes, sans que l'homme puisse connaître les ouvrages que Dieu a créés dès le commencement jusqu'à la fin (1) », c'est bien en politique. Et ceux qui sont les plus exposés au danger de différer d'opinion sur les détails, sont précisément ceux pour qui tous les moyens sont bons, pourvu qu'ils conduisent à la fin. Ce sont les hommes les plus consciencieux, ce sont ceux qui comptent avec le droit et la conscience, l'histoire et l'avenir, et non seulement avec le succès du moment, qui se font le plus scrupule de ne pas respecter la situation actuelle (2).

Il en est de la politique comme de la médecine, les principes généraux dont tout dépend ne sont pas très nombreux, et sont pour la plupart tels que chacun les comprend facilement. Mais tout dépend de leur application dans les cas particuliers. Pour bien faire cette application, il faut tant d'expérience, tant de perspicacité, tant de domination du moment ; il faut un coup d'œil si vaste sur tout ce qui s'y rattache, que le petit nombre seul est à la hauteur de cette tâche. De plus, les moyens de succès dont on peut disposer sûrement, sont très peu

(1) Eccl., III, 11.

(2) Ceci ne veut pas dire que dans les partis conservateurs, — ce que nous venons de dire s'applique à eux, — on ne puisse pas arriver encore à une unité plus grande. Dans des questions où l'un a rarement tout à fait droit, et où l'autre a rarement tout à fait tort, questions qui, la plupart du temps, sont des questions de détails de la vie pratique publique, il ne siéra jamais mal à l'individu, si, dans un but d'utilité générale, ou d'utilité réalisable, il marche de pair avec un autre, là où il n'est pas complètement d'accord avec lui. Serait-il bon, qu'au service de la bonne cause, chacun voulût tout comprendre, voulût avoir raison tout seul et laissât plutôt périr le possible, que de renoncer au plaisir de poursuivre, dans ses dernières conséquences, une idée excellente, du moins en théorie ? Tout cela peut bien mieux se réaliser, et d'une manière bien moins nuisible, dans les livres et dans les journaux, si c'est nécessaire. Mais dans la pratique, il faudrait rester pratique, et ne pas laisser les enfants du monde être plus prudents que les enfants de la lumière.

nombreux. Le meilleur politique comme le meilleur médecin et le meilleur général est toujours celui qui a le bonheur le plus inattendu, qui est le mieux favorisé par les circonstances. De la clarté et de la solidité dans les principes généraux, une certaine pratique, un coup d'œil du moment prompt et sûr, et plus de chance que de calcul, voilà le secret de l'art chez le plus grand nombre.

S'il nous fallait classer les hommes d'état, nous pourrions les diviser en sept catégories. La première serait formée par ceux qui veulent ce qu'ils doivent. La seconde par ceux qui savent ce qu'ils veulent. La troisième comprendrait ceux qui veulent ce qu'ils peuvent. A la quatrième appartiendrait ceux qui devinent ce qui peut leur réussir. Dans la cinquième seraient ceux qui réussissent dans ce qu'ils veulent et qui, plus souvent encore, réussissent là où ils n'y ont pas songé du tout. L'avant-dernière classe serait composée de ceux qui font ce que l'opinion publique veut, et la dernière de ceux qui ne savent pas eux-mêmes pourquoi ils sont là, ni ce qu'ils veulent.

En parcourant l'histoire, nous trouverons très peu d'hommes d'état occupant une place dans les trois premières catégories. Ils sont de beaucoup plus nombreux dans la quatrième classe. Les hommes d'état de grandeur moyenne appartiennent à la sixième. Ceux dont l'histoire vante le plus les exploits se trouvent presque tous dans la cinquième. Il semblerait que cet état de choses dût produire une grande modestie, une grande tolérance et une grande concorde ; or, malgré cela, ou, pour parler avec plus d'exactitude, précisément à cause de ces sentiments d'insécurité personnelle, on ne trouve nulle part autant d'intolérance et d'insensibilité qu'ici. C'est tout naturel. Les joueurs les plus ardents sont ceux qui savent que leur chance dépend d'un très petit nombre de points, et ordinairement personne ne laisse voir moins volontiers ses cartes, que celui dont on a embrassé le jeu d'un seul coup d'œil.

2.—L'Eglise comme société est la vraie pierre de scandale.

C'est pourquoi nous comprenons parfaitement qu'on en veuille tant à l'Église, quand elle se mêle de politique, comme on dit. Sans doute elle le fait très rarement et jamais sans motifs particuliers, et nous ne voyons pas pourquoi elle ne le ferait pas. Les gouvernements sont justement ceux qui sont le moins autorisés à lui défendre de parler ici en toute liberté. S'ils n'ont pas envie sinon d'enchaîner, du moins de surveiller les dogmes que Dieu proclame par l'organe de l'Église, le culte de Dieu qu'elle accomplit au nom de son Fils unique, quels principes peuvent-ils alors invoquer ponr lui défendre d'avoir elle aussi une opinion sur l'organisation des choses temporelles ? Sont-ils d'une race plus élevée qu'elle ? Sont-ils plus infaillibles ? Ont-ils pour eux une expérience plus longue ? Nous nous garderons de répondre à ces délicates questions. Mais un homme qui certes comprenait quelque chose à tout cela, un homme à qui les chefs d'état n'ont pas discuté l'expérience et la loyauté, le vieux baron de Stein, y donna, à la fin de sa carrière, la réponse suivante : « L'expérience de la vie m'a démontré, je l'avoue, le néant de la science humaine, surtout de la politique (1) ». « Les rois et les princes, les ministres d'état et les bourgmestres, sont hommes aussi et se trompent souvent (2) ». Eh bien ! Quel crime est-ce donc d'exprimer les principes chrétiens sur les affaires du monde ? Tout orateur d'estaminet en parle bien ! Platon s'élève déjà contre ce fait que, dansla politique, tout cuisinier, tout marchand, tout gymnaste et tout charlatan impose sa sagesse à des rois et à des ministres (3). Que dirait-il, s'il voyait avec quel recueillement les ministres d'aujourd'hui écoutent la sagesse de ces messieurs dans les parlements, comme les sténographes écrivent leurs effusions jusqu'à en être fatigués, et comme les journaux les colportent à travers tous les pays ? Et il n'y a que notre religion qui n'aurait pas le

(1) Pertz, *Leben des Ministers Freih. vom Stein*, V, 453.
(2) *Ibid.*, VI, 335. — (3) Plato, *Politicus*, 11, p. 267, e. sqq.

droit de dire un mot avec toute la modération qui caractérise la vérité, elle qui, dès le commencement, a été investie des principes immuables de la justice et de la vérité, elle qui les a pratiqués pendant des siècles, elle qui ne veut certes ravir à personne le mérite d'avoir rendu les peuples heureux !

Cependant, il ne s'agit pas précisément ici du droit de parole, mais du droit d'existence. L'Église pourrait dire tout ce qu'elle voudrait, si seulement elle ne revendiquait pas le droit d'être elle-même une société et une société indépendante, une société ayant les mêmes droits que les autres, un membre égal aux autres dans le grand organisme de l'humanité totale. C'est comme société humaine que l'Église est la pierre d'achoppement proprement dite. Sans cela, on lui pardonnerait tout, même ses fins et son efficacité surnaturelles. Ce qui suggère la lutte contre elle, c'est qu'elle veut jouer aussi un rôle dans ce concert de la société terrestre.

3.—L'Eglise même comme institution surnaturelle est un membre de la société humaine.

On se trompe souvent sur ce point, et on croit que le motif de discorde est seulement son désir d'être reconnue comme puissance surnaturelle. C'est une idée tellement inaccessible à l'esprit moderne, qu'il est constamment provoqué à être en contradiction avec elle, nous l'accordons volontiers. Cependant le résultat serait plutôt celui-ci : le monde tournerait le dos à l'Eglise et la laisserait poursuivre son chemin, si elle ne voulait pas entrer comme égale dans le cercle des autres communautés humaines, et si elle ne voulait pas déclarer qu'elle y a sa place aussi bien qu'elles, et qu'elle a le droit d'être prise en considération avec ses fins comme toute autre association.

Ce désir si naturel en lui-même paraît donner tant à penser à la société, parce qu'elle a encore une telle idée de la solidarité, qu'elle se voit obligée de coopérer elle-même à la fin de l'Eglise, par conséquent d'accepter aussi comme lois la religion et la morale, si elle lui accorde une place dans son sein. Et il en est ainsi en réa-

lité. La fin de l'Eglise, comme celle de l'État, oblige tout le monde. Si l'Etat est reconnu comme membre de la société, il est admis par le fait même que chacun doit coopérer à sa tâche. La même chose s'applique à l'Eglise. La société tout entière a une loi, une tâche, une fin. Il n'y a pas de loi morale qui oblige celui-ci et n'oblige pas celui-là ; il n'y a pas une morale autre pour la vie publique que pour la vie privée ; il n'y a pas une obligation d'être religieux pour les sujets, afin qu'ils paient plus volontiers leurs impôts, et n'adhèrent pas au socialisme, et une dispense de la religion pour les riches, pour les grands et pour les états, afin que rien ne les empêche d'étendre leur pouvoir aussi loin que bon leur semble. Le même droit qui lie chaque individu lie aussi l'état, la société et l'humanité. Et tel ceci existe dans la nature, tel aussi c'est dans le domaine du surnaturel. L'homme et l'humanité sont tombés, par conséquent l'état et la société aussi. L'homme était perdu sans la Rédemption, de même aussi la société, l'état, l'humanité. Jésus-Christ est mort pour les hommes et il est mort aussi pour l'humanité, la société et les états (1). Jésus-Christ est législateur, maître, prêtre, pour tout homme qui veut se sauver ; et la société, l'état, l'humanité, ne trouveront leur salut qu'en admettant la puissance doctrinale, législative et sacerdotale de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'exercice de ces trois pouvoirs par sa vertu divine et sa médiation humaine. Et c'est ainsi qu'il n'y a qu'une seule fin pour l'homme et l'humanité, pour l'état et la société : le Christ. Si cette fin n'est pas remplie, la fin surnaturelle est manquée. Tout doit se régler d'après ce que l'individu fait, et d'après ce que la totalité commande et exécute. On ne peut jamais non plus concevoir un développement et un achèvement sain de culture humaine sur le domaine politique, qui ne soit pas en harmonie avec la fin surnaturelle de l'humanité.

(1) Ad. Müller, *Elemente d. Staatskunst*, 34, Vorl. III, 246 sq.

Ce principe est l'unique explication de toutes les perturbations qui ont troublé les rapports entre la société et le Christianisme. Celui qui donne un autre motif à ces perturbations si graves dans le développement de la culture, s'illusionne lui-même et trompe les autres. Il faut renoncer à l'intelligence de l'histoire universelle depuis Jésus-Christ, si, avec ce fil conducteur, on ne sait pas s'orienter dans ces confusions. Oui, la société est une institution humaine établie pour atteindre des fins humaines, et c'est pourquoi dans tout ce que nous avons dit sur elle, nous n'avons envisagé que les fins de droit naturel et nous avons fait abstraction complète du surnaturel.

On ne peut cependant exclure celui-ci. C'est toujours au préjudice de la société qu'on nie par principe les devoirs qui sont imposés par l'ordre surnaturel. Il faut plus que du courage, il faut être un peu fou pour prétendre que le précepte de l'Eglise concernant la sanctification du dimanche, la loi chrétienne de la prière, soient insignifiants pour le bien naturel de l'homme et de l'humanité. Nous avons vu ailleurs (1) dans quelle mesure en dépendent la conservation des forces physiques et morales, la conscience de soi et la dignité personnelle, le vrai sentiment de la liberté et l'esprit de communauté, de même que le goût pour le travail. Mais il en est ici comme ailleurs. Il faut prendre le Christianisme et l'Eglise comme ils sont, comme un tout, comme une unité indivisible parce qu'elle est vivante, et leur accorder comme tels accès dans la société. Si on mutile l'Eglise, on mutile aussi la société. Si on exclut l'Eglise de la société, on détruit celle-ci, car on prive le tout de son membre le plus important.

L'Eglise n'enlève donc rien à la société naturelle ; elle lui assure au contraire un secours plus élevé. La société est une institution destinée à aider l'homme dans l'ac-

(1) V. Vol. VII, Conf. XXIII, 8.

complissement de ses tâches humaines (1). Sa fin est le rétablissement d'une organisation juridique, la garantie de la paix et la prospérité de toute culture terrestre. La base sur laquelle elle se meut et les moyens par lesquels elle poursuit ses fins, sont la loi naturelle, les lois et les institutions humaines positives qui reposent sur elle (2). Or la vie d'ici-bas n'est pas une fin personnelle, mais, comme tout ce qui est terrestre et tout ce qui est humain, elle est subordonnée à une fin plus élevée, à la poursuite de la fin finale surnaturelle et éternelle. Comme tous les hommes sans exception, à commencer par le prince, pour aller jusqu'au moindre sujet, sont obligés d'aller à elle, aucune des communautés d'hommes plus ou moins grandes jusqu'à l'état ne peut omettre cette fin dernière de chaque individu et de la totalité, mais toutes doivent prendre leurs dispositions, et agir pour aider chacun de leurs membres à atteindre toutes ses fins (3). Donc l'ordre terrestre et l'ordre chrétien, par suite desquels chacun est indépendant dans son domaine propre, n'ont qu'une seule et même fin dernière (4). La société civile n'est fondée par Dieu que pour favoriser ceux qui aspirent au bien (5).

Si donc la société terrestre comme telle doit aider l'homme à atteindre le plus haut bien, et à accomplir ses devoirs surnaturels, elle ne doit jamais, même indirectement, être un obstacle à ses tâches plus élevées ; mais elle doit prendre ses dispositions pour aider autant que possible tous les hommes à atteindre la fin surnaturelle.

4. — La séparation de l'Eglise de la société est impossible.

Si donc il n'y a qu'une société, et s'il est dû à l'Eglise, comme société particulière et indépendante, une place dans cette société comme à toute autre association d'hommes plus ou moins grande, il va de soi qu'une

(1) Augustin., *In ps.*, 55, *en.*, 2.
(2) Engelbert Admont., *De ortu et fine Imperii*, c. 18.
(3) Thomas, *Reg. princ.*, 1, 8, 12, 15.
(4) Isid. Pelus., *Ep.*, 3, 249. — (5) Gregor. Magn., *Ep.*, 3, 65.

idée de séparation de l'Église et de la société est impossible. Nous ne méconnaissons pas que beaucoup ont inscrit de bonne foi ce principe sur leur programme. Nous admettons aussi qu'en certains cas, — sans doute ce sont des cas qui excluent toute espèce d'accommodement juridique entre les deux pouvoirs, — cas d'extrême nécessité, une séparation de l'Église et de l'État soit un moindre mal (1) ; mais une séparation complète est impossible et inimaginable. Anéantir l'Eglise, nier tout devoir surnaturel, tout pouvoir, excepté celui de l'Etat, voilà ce qu'on peut tenter, c'est du moins sincère et logique ; mais porter le nom chrétien et vouloir faire croire qu'on reconnaît une Eglise, se donner l'apparence de vouloir lui accorder le droit et la capacité de conduire les hommes vers leur fin surnaturelle, et exiger néanmoins que l'Etat et toutes les autres puissances chargées d'aider l'homme à atteindre sa perfection naturelle, la société, la famille, l'école se conduisent en toute liberté sans égard pour elle, sans coopérer à son action, voilà qui s'appelle mettre la contradiction sur le pavois et rendre la guerre inévitable. Le surnaturel peut émettre des exigences, mais il ne doit tenir à l'exécution d'aucune d'elles. Les sphères naturelles protestent de leur respect et de leur soumission, mais n'en font pas davantage, et considèrent tout mouvement sérieux de sa part comme une attaque faite contre elles-mêmes. Et les consciences qui se trouvent au milieu de ces deux puissances doivent choisir ou la négation du devoir, ou une discussion intolérable entre des exigences contradictoires. C'est vraiment triste qu'on puisse concevoir l'idée d'une telle séparation. Cela seul montre combien est grand l'abîme qui a séparé dans les idées de notre génération la religion et la vie, les obligations et les aspirations, le droit et l'action, la morale et la volonté, le naturel et le surnaturel, Dieu et le monde, *l'au*

(1) Hergenrœther, *Kathol. Kirche und Christl. Staat* (1), 648.

deçà et *l'au delà*, l'homme et l'éternité, le temporel et l'éternel.

Mais si pour comble nous voyons que des esprits sérieux et animés de bonnes intentions aient pu s'enthousiasmer pour cette pensée, c'est alors que nous pouvons sonder toute la profondeur du mal. Nous grandissons dans la conviction que Dieu, — puisqu'on ne peut pas éviter le mot, — et le monde devraient marcher chacun leur propre voie. Il nous semble tout naturel qu'ici l'humanité se règle d'après ses propres lois créées par elle. Ce qu'elle deviendra ensuite, après cette vie, supposé qu'au delà de ce monde, il y ait encore une autre vie, la sagesse à courtes vues croit qu'on en doit faire abstraction complète, et qu'on le saura toujours assez tôt. Si nous voulons faire quelque chose, et nous montrer religieux et généreux envers Dieu, nous lui accordons au moins qu'il est le Seigneur du spirituel, mais nous lui mettons immédiatement sur un écriteau cet autre principe, qu'il ne peut pas être Seigneur du naturel et du sensible, qui ne le regardent pas (1). D'après ce principe, une tolérance révocable à chaque instant peut autoriser à se réunir, en silence, le petit nombre de ceux qui sentent le besoin de se grouper en son nom, à condition toutefois de cacher leurs convictions quand ils paraissent en public, de ne pas demander que leurs vues religieuses aient de l'influence sur la vie, de ne pas trop chagriner dans leur symbole et dans l'expression de leurs convictions ceux qui usent des dons de Dieu sans le servir, et qui ont la présomption de vouloir maîtriser ses œuvres.

Dans ces tentatives de séparer la vie publique de la religion, il ne reste qu'à choisir entre trois alternatives. Ou bien il faut continuer de rejeter toute religion, et ce serait la seule chose logique, mais par bonheur, la majorité des hommes n'est pas encore mûre pour cela. Ou

(1) Ainsi J. G. Fichte, *Staatslehre*, (G. W. IV, 547).

bien il faut suivre le mouvement dans lequel beaucoup sont engagés aujourd'hui depuis un temps assez long : on ne renie pas Dieu, mais on le laisse de côté. De décision, il n'en est pas question ; on pratique tantôt une prescription religieuse, tantôt une autre. D'ailleurs tout aboutit à ceci, qu'on oscille çà et là sans vie intérieure, inconséquent, plein de contradictions, sans caractère, sans conviction, partagé entre Dieu et le monde, et qu'on porte sur les épaules, comme on dit, surtout dans certaines circonstances, une participation à de nombreuses formes extérieures de la vie religieuse, désirées ou même commandées par la puissance civile.

Ou bien en troisième lieu, il faut se mettre du nombre des gens d'imagination, qui craignent la logique comme le feu, et qui sont enfin las de jouer aux hypocrites. Ils avouent alors cette religiosité prudhommesque de l'Illuminisme qui trouve qu'on peut très bien avoir de la religion, sans s'en tenir pour cela à des choses surnaturelles, ou être obligé de faire des exercices qui demandent du sérieux et du triomphe sur soi. Bientôt ils ne restent plus seulement dans la négation, mais ils assurent, avec des prétentions excessives, qu'eux seuls possèdent les pures idées de la religion. Ils disent que la religion vraiment parfaite, qu'une forme nouvelle et plus élevée de cette religion, consiste à se conduire en public comme un honnête homme, à ne pas devoir d'impôts, à ne pas avoir à se reprocher de faillite frauduleuse et à savoir manger ses rentes avec dignité. On ne veut, dit-on, priver personne du plaisir qu'il éprouve dans l'atmosphère de l'Eglise et du confessionnal ; mais de telles choses ne conviennent pas à des gens bien élevés, à des gens qui ont du caractère, et surtout à des gens qui doivent occuper une position dans le monde. Voilà qui est incontestable. Sans doute c'est un point de vue très bas et très étroit ; mais pour les gens qui n'ont pas le courage d'aller aux extrêmes, à la négation de toute religion, il est le seul arrangement commode aussitôt

qu'avec le premier principe de la séparation du monde et de la religion, l'enseignement fondamental du Christianisme se trouve attaqué, c'est-à-dire le dogme qu'il y a pour l'homme une double tâche à remplir, une tâche naturelle et une tâche surnaturelle, mais que les deux doivent être accomplies par un seul et même homme, dans une et même vie, en ayant égard à une seule et même fin.

5. — La tentative de dépouiller l'Église du caractère social et de la chasser de la société est une dissolution de la société.

Il y a bien encore un autre moyen d'arranger les choses. Il consiste sinon à opprimer complètement l'Eglise, du moins à lui ravir son caractère de société humaine indépendante. Les états ont poursuivi ce moyen à travers tous les siècles, et ont fait naître ainsi ces grandes luttes qui sont devenues aussi funestes à l'état qu'à l'Eglise, et par le fait même à la société tout entière.

Personne ne niera que toute tentative de vouloir opprimer l'Eglise comme société doit porter le plus grand préjudice à l'état et à la société elle-même. On n'a qu'à suivre l'histoire, pour se convaincre que des complications de ce genre ont toujours été liées aux secousses les plus funestes de l'ordre moral et religieux, politique et social. Tous les esprits de désordre semblaient déchaînés. Pour les amis du droit et de la paix pour les défenseurs de la tradition et de l'histoire, la vie devint un tourment. Hutten, Sickingen, Marat, Desmoulins et tous les précurseurs du Socialisme, ont déclaré que c'était seulement maintenant, qu'on avait du plaisir à vivre, c'est-à-dire à vivre selon leur idée. La foi à l'immutabilité du droit public fut ébranlée, et, par le fait même, la sécurité de la société tout entière. Les seuls qui éprouvèrent de la joie, furent ces éléments en face desquels aucun ordre et aucune puissance ne sont en sécurité, que cette puissance s'appelle comme elle voudra. Par contre, les obligations de conscience furent si difficiles à remplir, la tentation de désobéir et le danger de succomber à la séduction assaillit tellement les hommes les plus obéissants, bref, le soutien sur lequel on pou-

vait seul compter au moment décisif, fut si bien miné, que ces troubles eurent l'issue qu'ils ont toujours. L'Église reçut des blessures souvent très graves, mais ce qui en mourut, ce fut la prospérité publique (1). Il suffit de comparer les temps de ces tristes luttes aux époques de bonne harmonie entre l'Eglise et la société, pour concevoir l'importance du malheur que celle-ci s'est causé, par la tentative de chasser l'Eglise de son sein. C'est avec raison qu'au moyen âge on a vu un signe caractéristique (2) de la satisfaction que les hommes éprouvaient de leur situation, alors que l'Eglise faisait partie de la société, dans ce fait que, pendant cette période tout entière, on n'a pas trouvé un seul exemple de ces romans d'état qui, dans l'antiquité, jouèrent un si grand rôle dans l'état et dans la société, et encore davantage depuis la rupture complète avec les principes surnaturels du Christianisme. Ce à quoi, il faut ajouter que la liberté était beaucoup plus grande, et que chacun pouvait dire et écrire, sans être inquiété en rien, ce qui ne lui convenait pas et les améliorations qu'il voulait (3).

L'Eglise a cependant un grand désavantage et avec elle tout ce qui défend le maintien de la tranquillité, de la tradition et du droit, le sens conservatif du peuple, la fidélité envers la conscience, la conviction et la tradition, bref, toutes ces puissances conservatrices d'où dépendent la santé et la stabilité de la société. Au lieu de pouvoir, selon son désir le plus intime, favoriser l'ordre social existant, l'Eglise est entraînée contre sa volonté et contre son inclination dans le domaine de la politique. Bien plus, elle est obligée de résister. Alors on dit : Est-ce que la politique regarde les chrétiens et

(1) *Le Socialisme et la société*, *Notes soumises aux souverains de l'Europe*, p. 33.
(2) Mohl, *Gesch. und Lit. der Staatswissenschaften*, I, 178.
(3) Kenelm Digby, *Mores catholici*, *Ages of Faith*, b. 2, ch. 5, I, 116. Aubertin, *Hist. de la langue et de la littérature françaises*, II, 5, 355 sq., 428 sq. Kœrting, *Gesch. der Literatur im Zeitalter der Renaissance*, II, 243, 366 sq., 652. Hettinger, *Die gœttl. Komœdie*, 460 sq., 508.

les ministres de l'Eglise ? Nous aussi nous le disons, qu'il s'agisse de royaume, d'empire, de république ou de régime constitutionnel, qu'est-ce que le Christianisme peut avoir à faire avec cela (1)? Pour nous, il nous est complètement indifférent, qu'il y ait là un ambassadeur ou un consul, que ce soit telle dame qui ouvre le bal de la cour, que la justice et l'administration soient séparées, qu'on punisse quelqu'un par la guillotine ou par la potence, qu'on fasse administrer les affaires par des préfets, des maires ou des huissiers. S'occuper de politique par intérêt chrétien serait vraiment désespérant. Mais il y a deux choses qui imposent au chrétien le devoir de se mêler de politique, c'est le triste fait que la politique s'immisce non seulement dans le Christianisme, mais veut tout simplement l'en expulser, et les tentatives évidentes qu'elle fait pour rendre impossible à l'Eglise sa situation dans la société humaine. Ainsi, quiconque combat pour le droit et pour l'intégrité de la société est obligé en conscience de se défendre, au moins contre cette espèce de politique, quand même il ne veut pas faire de politique.

Par cette confusion, on est allé souvent si loin qu'on a voulu voir un sens politique dans toute parole prononcée pour les droits de l'Eglise et de la foi, pour la liberté du culte divin et de la conscience, et qu'en fait elle est devenue politique. Quand quelqu'un défendait les droits de Jésus-Christ sur les âmes et sur l'esprit des enfants, on disait que c'était faire de la politique non autorisée. Quand quelqu'un enseignait ce que l'Ecriture Sainte enseigne, que le mariage est un grand sacrement, mais seulement dans Jésus-Christ et dans l'Eglise, il courait le risque d'être expulsé comme un être dangereux pour l'état. Quand l'Eglise chassait quelqu'un qui profitait de sa présence dans son sein pour donner du scandale public, pour troubler le monde

(1) I Cor. V, 12.

tout entier et lui déclarait qu'il était libre d'aller où bon lui semblait, c'était encore un crime contre l'état. Il ne pouvait plus être question d'une discussion calme sur les droits de l'Eglise, ni de ses rapports envers la société. On ne voulait aucun éclaircissement pour pouvoir la ligoter plus facilement. Là où il y avait danger, on aurait voulu l'utiliser à ses dépens, pour des fins purement politiques. Mais ce fut bien le reste là ou elle voulut remplir ses devoirs envers Dieu.

Finalement personne ne sut plus où la vérité et le droit finissaient, et où commençait le domaine des prétextes et des apparences. Ce qui resta évident, ce fut que l'ordre et les esprits furent troublés, les bases de la société ébranlées, les puissances les plus dangereuses pour le bien commun déchaînées. En un mot les tentatives de dépouiller l'Eglise de son caractère social et de la chasser de la société, conduisirent à la décadence et à la dissolution de la société elle-même.

6. — La société n'est saine et capable de lutter que si elle reconnait l'Eglise comme société publique indépendante.

Si nous voulons donc acquérir la gloire d'avoir appris quelque chose par l'histoire, — honneur dans lequel, comme on le sait, nous n'avons pas à craindre beaucoup de concurrents, — et si nous ne voulons pas qu'on dise de nous que nous ne comprenons pas l'appel du temps, — ce qui signifierait que nous sommes sourds sans espoir de guérison, — nous devons considérer comme une des tâches les plus importantes pour nous, de reconnaître les droits de l'Eglise et de l'Eglise telle qu'elle est, c'est-à-dire ses droits de société libre, indépendante, égale à toute communauté humaine. Aujourd'hui, il n'est plus permis de faire des expériences et des plaisanteries avec le mot de *société*. En temps de paix, on peut faire des essais de tout genre avec les armes, mais quand la guerre est imminente, il faut être prêt à s'en servir telles qu'elles sont.

La première arme dont nous aurons besoin dans la guerre universelle qui nous menace, c'est une société solide, capable de lutter. Chacun comprend que la ten-

tative de lui couper le bras, qui est l'état, serait la rendre impropre au combat. Aussi n'aura-t-on pas de peine à comprendre que ce serait encore pis de vouloir lui arracher le cœur, car ce serait la tuer. Or, c'est ce que fait à l'Eglise celui qui lui enlève sa place et son droit dans la société. Quand il ne s'agit que d'un ongle ou d'un petit bout d'oreille, le corps peut refuser la solidarité à cause du bien commun. On sacrifie même un bras ou une jambe pour sauver le tout. Mais si le corps vient à déclarer qu'il ne se rend plus solidaire avec le cœur, alors il faut vite lui préparer un cercueil. La société ne voudra sans doute pas s'ensevelir avant l'éruption de la lutte redoutable. Eh bien, si elle ne le veut pas ; si elle veut devenir saine et forte, entreprendre la lutte avec une pleine confiance ; si elle veut mettre fin à ces troubles éternels qui s'agitent dans son sein, ou à cette manie stérile et sans but de politiquer, qui jette les esprits dans la confusion ; si elle veut parvenir au repos et à la connaissance de sa tâche, ainsi que des moyens de vaincre, une des meilleures voies est d'accorder à l'Eglise les droits d'une société libre, indépendante, publique.

TRENTIÈME CONFÉRENCE

L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ.

1. Les luttes entre l'état et l'Eglise au point de vue sociologique. — 2. L'état au point de vue sociologique. — 3. Le socialisme comme punition de la méconnaissance de l'enseignement social. — 4. Le socialisme comme docteur de la vraie doctrine sociale. — 5. L'Eglise à la tête de la société. — 6. La réalisation du royaume de Dieu. — 7. Eglise expiatoire et église de paix.

1. — Les luttes entre l'état et l'Église au point de vue sociologique.

Le jugement porté sur un combat ou sur une guerre est très différent selon le point de vue auquel on l'envisage. Celui qui, par hasard, tombe entre deux groupes d'écoliers qui se jettent des boules de neige, trouve la situation moins agréable que le spectateur qui voit cela depuis sa fenêtre. Le correspondant d'un journal étranger peut appeler grandiose l'aspect d'une grande bataille, mais ceux qui prennent part à la lutte, y trouvent peu de poésie. Il en est de même de ces discussions entre l'état et l'Eglise qui reviennent périodiquement, pour ne pas dire constamment. Ceux qui y sont engagés ; ceux qui n'envisagent que le droit et le salut des âmes, considèrent au moins comme fâcheux qu'une guerre embrase le monde jusqu'à ce que l'Eglise promette de ne plus allumer un cierge, de ne plus faire remplacer un carreau cassé avant d'en avoir obtenu l'autorisation de l'état. Mais celui qui envisage tranquillement ces luttes dans son cabinet, au point de vue de la question sociale, ne peut assez s'étonner de la mesquinerie que l'état manifeste souvent dans ces frottements. Nous ne nions pas qu'il s'agisse parfois de choses qui justifient une guerre universelle ; mais les taquineries de l'état et de l'Eglise sont ordinairement si frivoles et si futiles, que l'homme qui s'occupe de questions sociales se demande si l'état pense quelle tâche sérieuse il doit accom-

plir, s'il ne trouve donc rien avec quoi il puisse s'occuper honorablement, s'il sait pourquoi il est au monde. Que doit dire quelqu'un qui a sous les yeux la misère inexprimable du temps et les besoins criants de l'humanité, quand il voit mobiliser des escadrons de dragons pour empêcher quelques vieilles religieuses de prier en commun, envoyer des agents de police espionner le prédicateur, afin que les voleurs aient une occasion d'autant plus commode de piller les maisons vides? Quand il voit des curés obligés d'employer, comme bedeaux et présidents de prières, des sergents-majors trop enroués pour pouvoir encore jurer, et trop goutteux pour maltraiter les soldats? Il semblerait que l'état dût avoir davantage le sentiment de sa dignité et de son honneur. Mais on n'a qu'à observer des enfants lorsqu'ils se jettent des boules de neige. La fierté d'autrefois pour l'honorabilité des parents disparaît ; il n'y a plus d'égards pour les mieux habillés ; les passions les plus basses apparaissent ; toute l'attention se porte sur ceux qui distribuent les plus forts coups de poings et qui peuvent donner des crocs-en-jambe aux autres. Que ce soit juste ou injuste, honnête ou enfantin, on ne s'en préoccupe plus.

Cet exemple quelque banal qu'il soit ne se réalise que trop souvent dans les grandes luttes. Quelque ridicule que soit un avantage obtenu sur l'Eglise, il est tout de même bon pour le moment. Ce n'est qu'avec une profonde compassion qu'on peut voir comment celle-ci, malgré toute résistance, est entraînée dans cette mêlée indigne. Aristote a bien raison de dire que les faiblesses et les défauts sont les mêmes dans la vie de l'état que dans la vie de l'individu. Le grand maître était du petit nombre de ceux qui embrassent un point de vue plus étendu que celui de l'état, la plupart du temps si étroit ; et voilà pourquoi il ne voyait dans les événements publics, qui inspiraient aux autres un si grand étonnement, guère plus de différence que dans les évé-

nements qui se passent tous les jours en petit entre les individus.

2. — L'état au point de vue sociologique.

Aujourd'hui l'état doit s'attendre que nous le jugions ici plus froidement que cela n'eut été possible au temps des perruques. Les temps sont passés où un Saxe-Cobourg-Gotha et un Saxe-Meiningen-Eisenach croyaient pouvoir se considérer comme le centre de la terre. A cette époque, c'était une question universelle autour de laquelle gravitait le globe terrestre et l'histoire du passé et de l'avenir, que la question de savoir si le souverain de Schaumbourg-Lippe-Bueckbourg devait porter le titre de *très éminent* seigneur ou seulement d'*éminent* seigneur. Les choses ont bien changé. Nous vivons à l'époque de l'économie universelle et de la politique sociale. De même que le latin et le grec sont descendus du trône où ils régnaient en souverain sur le monde, et ont pris modestement leur place à côté du lettonien et du kymris, de même chaque nation qui se flattait jadis de marcher à la tête de la civilisation et de pouvoir imposer ses lois au monde, est reléguée au parterre, et doit s'estimer très heureuse si elle peut avoir un fauteuil d'orchestre à côté des autres, de même l'état comme institution politique. Pendant la fleur du despotisme et de l'Illuminisme, tout fut considéré au point de vue de la toute-puissance de l'état ; gibier et forêt, sel et eau, culte divisé et fondation ecclésiastique, ramoneur et chiffonnier. Aujourd'hui nous sommes devenus très froids pour tout cela, car nous entrevoyons déjà le moment où les questions d'état les plus importantes, la monarchie ou la république, les armées permanentes ou une classe particulière de fonctionnaires, seront seulement considérées comme des parties subordonnées de la question sociale.

Sans prétendre posséder le moins du monde le don de prophétie, nous pouvons prédire que cette transformation de choses ne s'opérera pas sans secousses violentes et que l'état expiera les prétentions exagérées

qu'il a émises autrefois d'une manière si brutale à l'endroit de l'Église. Nous pouvons d'ailleurs dès à présent en saluer le résultat. Sans doute cela pourrait aussi arriver sans orage ; l'état n'aurait qu'à rester dans la situation qui lui convient en vertu de sa nature, c'est-à-dire qu'à se considérer comme une partie de la société universelle, comme un membre du grand corps humain, et à régler sa conduite d'après cela. Le changement qui s'accomplit d'une manière irrésistible aurait alors lieu sans cataclysme, et l'état lui-même conserverait une position dominante dans la nouvelle organisation du monde. Nous ne voulons pas décider s'il comprend les signes du temps, s'il peut se défaire de ses revendications rouillées et surannées, s'il a gardé dans le mécanisme compliqué de son ancien système assez de mobilité pour se familiariser avec les nouvelles situations ; mais il est certain qu'il ne faut pas penser à un changement si chaque Schleswig-Holstein-Sonderbourg-Gluecksbourg, chaque état de Liberia, chaque Patagonie et chaque République Argentine vise à se comporter comme état, comme l'humanité idéale, comme l'idée fondamentale de tout droit, de tout pouvoir, de toute civilisation, comme le Dieu vivant et visible.

3.— Le socialisme comme punition de la méconnaissance de l'enseignement social.

Tant que les états en seront là, on perdra son temps à discuter les rapports de l'Église et de l'état. Un état de ce genre ne comprend même pas cette question, ou plutôt, la simple question est déjà pour lui un crime de lèse-majesté, car s'il est tout, comment peut-il y avoir en dehors de lui, ou à côté de lui, quelque chose avec quoi il doive entrer en rapport? Si on lui demandait comment il veut se comporter avec l'Église, il semblerait qu'il n'existe pas seul, et qu'il n'est pas tout sans exception. Or, les hommes d'état vieux style ne pourraient jamais se familiariser avec une telle manière de voir. Il y a quelques années, des fanatiques d'état de cette trempe se sont émus ou fâchés, et ont failli faire considérer comme un révolutionnaire ou un fou quicon-

que parlait du Socialisme comme d'une puissance grandissante, avec laquelle les états ne pourraient pas lutter facilement. Mais ce n'était pas seulement un orgueilleux mépris qui aveuglait ainsi les états et leurs champions. Non! ils ne pouvaient pas seulement comprendre qu'il y eut quelque chose en dehors de l'état. Ils s'étaient particulièrement persuadés de cette singulière doctrine de sa toute puissance dans leur lutte contre l'Église.

Plus cette lutte éclata fréquente et opiniâtre, plus ils s'enfoncèrent dans leurs préjugés innés. Ils seraient vraiment assez punis quand même ils n'auraient pas tiré autre chose de la discussion que cet aveuglement funeste.

Mais voici qu'à côté d'eux, il y a un autre pouvoir géant dont personne ne sent mieux qu'eux l'existence et la puissance écrasante, c'est le Socialisme. De même que le boa brise d'abord tous les os de sa victime, et la transforme en une épaisse bouillie avant de l'engloutir, ainsi les états, en caressant sans réflexion la chimère de leur toute-puissance, ont écrasé et transformé en pâte toutes ces associations plus ou moins grandes que l'on comprenait autrefois sous le nom de société civile, pour les absorber ensuite. Mais avant qu'ils aient eu le temps de s'en apercevoir, leur victime est redevenue vivante. Comme elle n'avait plus d'os elle s'est transformée en un monstre difforme. La contexture simple et solide de l'ancienne société civile a été anéantie. L'idée qui avait présidé à cette organisation ou à une organisation semblable a été expulsée des esprits à un tel degré qu'on veut précisément créer, pour la lui opposer, une société universelle dans laquelle toute différence, tout degré, toute indépendance, toute particularité de classe doivent être effacées, dans laquelle tout doit disparaître : famille, corporation, état, Église, comme jadis la société disparaissait dans l'état. Tel est le Socialisme, l'œuvre de l'état absolu, la caricature de la société ancienne.

Maintenant, que veulent faire les états en face de cet héritier? Ici, nous disons toujours *états* et non *état*, non pas par mépris, mais par compassion. Cela sentirait la raillerie si nous voulions rétorquer à tel ou tel état mis dans une situation si critique sa présomption d'autrefois, en le payant de retour et en lui disant : Allons ! fais voir que tu es l'état ; c'est le moment. En face de l'Eglise qui, se souvenant de sa situation, ne se comportait pas comme société, mais modestement comme une partie de la société universelle, chaque état bouffi d'orgueil ne lui permettait pas seulement de se considérer comme une partie de l'ensemble, car c'est lui qui était l'ensemble, la société, bref qui était l'état. Maintenant un autre adversaire est entré en lutte, qui lui aussi veut être tout, veut être la société, mais qui, avec cela, ne possède nullement la modestie de l'Eglise. Grâce à Dieu, il n'embrasse pas encore la société humaine tout entière, mais il a déjà gagné une puissance et une étendue en face desquelles les états particuliers, et même en grand nombre, ne peuvent plus exister. Désormais c'en est fait du mot état ; il pâlit comme la lune lorsque paraît l'astre du jour. Maintenant chaque état particulier serait content s'il pouvait trouver aide et protection dans un autre ; il s'estimerait heureux si les états voulaient tous s'unir ensemble pour chasser le spectre rouge. Mais qui peut y penser puisque, en anéantissant l'état voisin, chaque état s'efforce de faire disparaître les derniers obstacles, pour que le Socialisme puisse accomplir d'autant plus facilement sa mission? Les choses en sont venues à ce point, que le Socialisme est presque poussé par la nécessité de se venger sur ceux qui ont méprisé si dédaigneusement les principes de l'enseignement social chrétien.

4.— Le socialisme comme docteur de la vraie doctrine sociale.

Il serait peut-être encore possible de prévenir les choses extrêmes, si l'on voulait, au moins à la dernière heure, se rendre compte, en étudiant le Socialisme, de cette vérité si longtemps méconnue concernant la so-

ciété humaine. Elle n'est certes pas difficile à comprendre, pourvu qu'on y mette de la sincérité de cœur et de la bonne volonté. Espérons que l'heure est venue où s'accomplit cette parole : La nécessité sera telle que vous remarquerez la parole de la vérité (1). Cette parole de la vérité est aussi simple que naturelle. D'après le dessein de celui qui l'a créée, l'humanité tout entière forme une grande unité, et une unité telle, que d'après l'enseignement chrétien, il y a, par le fait d'un seul homme, unité dans la chute du genre humain et unité dans son rachat. L'humanité est donc un tout, un corps vivant, une seule personnalité. De même que le corps humain n'est pas une masse dans laquelle on n'aperçoit aucune différence, mais qu'il est composé de plusieurs parties, et de même que celles-ci ne sont pas immédiatement liées à l'ensemble, mais tout d'abord unies entre elles pour former des membres plus ou moins grands, au moyen desquels elles se réunissent à l'ensemble, de même il en est du grand organisme de la société humaine. Chacun des membres individuels a sa place et ses fonctions qui lui sont indiquées par la loi naturelle. Personne n'est là uniquement pour soi ; chacun est astreint au service de l'ensemble. Est-il fidèle dans celui-ci ? Il accomplit sa tâche. Chacun est autorisé et trouve son honneur et sa dignité à persister dans sa destinée naturelle. Tous ne sont pas égaux en importance pour le bien de la totalité, mais tous y contribuent à leur manière, et peuvent ainsi revendiquer l'honneur de tenir dignement leur place. C'est pourquoi un membre doit respecter l'autre comme lui-même, considérer son bien et son dommage comme les siens propres, écarter de lui les dangers et favoriser ses intérêts, car chacun est un membre du tout de la prospérité duquel dépend le bien-être de l'unité. C'est à la vivacité de ce sentiment envers la société, qu'on reconnaît le mieux si un membre tient sa place et remplit ses devoirs sociaux.

(1) Isaïe, XXVIII, 19.

D'après ceci, aucun membre individuel n'est le tout, et ne peut jamais le devenir tant que celui-ci est conçu comme organisme. L'Eglise elle-même ne revendique pas la gloire d'être la société humaine. Elle aussi se considère au point de vue social comme une partie de la totalité, à plus forte raison les autres membres de l'humanité, la famille, les différentes associations fondées en vue de l'acquisition, des relations, de la protection et de l'instruction, lesquelles sont comprises sous le nom de société civile, ainsi que les nombreux états qui, par le seul fait de leur quantité, prouvent que chacun d'eux est un membre assez ordinaire et assez subordonné du corps total de la société, ne peuvent songer à aller au delà de cette situation.

La prospérité de ces associations dépend donc de ce que chacune de leurs parties occupe la place qui lui est assignée, qu'aucune ne se comporte jamais comme indépendante du tout, jamais comme membre isolé, ou comme le tout lui-même. Elle dépend également de ce que toutes les contextures sociales individuelles, qui considèrent la sollicitude pour le bien de l'ensemble comme leur propre bien, afin d'aimer, de défendre et de soutenir chaque autre membre à cause de la totalité, accomplissent toujours fidèlement leurs devoirs. Bref, elle dépend de ce que tous, sans exception, les plus circonspects et les plus forts, en tête naturellement, considèrent les deux grandes pensées d'organisme universel et de solidarité universelle comme la base fondamentale de la vie sociale.

5.—L'Église à la tête de la société.

Cette conception n'exclut pas que les parties individuelles aient une importance différente pour l'ensemble, et que, parmi les membres, les uns aient une tâche plus restreinte et les autres une tâche plus étendue à remplir. L'Eglise comme organe par lequel la société pose les bases de tout ordre public et de toute vie intérieure a, sans contredit, une influence qui va plus loin que la famille. Celle-ci en effet ne s'occupe que de la vie

intérieure d'un petit nombre d'individus, de même que les états isolés ne s'occupent que de l'ordre public d'une partie de l'humanité. S'il est vrai, — et nous n'en douterons plus maintenant, — que la religion et la morale sont les plus grands biens de l'humanité, les biens dont elle peut le moins se passer ; s'il est vrai que toute autre disposition de la vie privée comme de la vie publique, et le droit en particulier en dépendent, on ne peut discuter ce principe que, parmi toutes les contextures sociales, l'Eglise occupe le premier rang. Les temps sont sans doute trop sérieux pour que les petites discussions de prééminence, dont le monde a été si souvent témoin, se renouvellent sur ce point. Tant que la religion, la conscience et la morale auront encore de l'influence sur le cœur, toute tentative faite pour renverser cet ordre sera inutile. Nous savons qu'en règle générale une lutte ouverte augmente la conviction de l'inviolabilité des droits de l'Eglise et l'enthousiasme pour elle. L'augmentation d'une véritable culture du cœur et de l'esprit, la consolidation du sentiment de la liberté personnelle, favorisent à leur tour le dévouement à la cause de l'Eglise. Il n'y a que les masses, qui, dans les temps de surexcitation, se soumettent sans jugement et sans volonté au mot d'ordre donné et à la contrainte de l'opinion publique, qui se laissent exciter pour quelque temps à la lutte contre l'Eglise ; mais chez elles aussi, le calme ne tarde pas à se faire. Toute tentative d'influencer les esprits, pour leur faire refuser à l'Eglise ses droits, se change tôt ou tard en événements contraires, car l'homme est beaucoup trop fier de ses droits personnels, de sa liberté et de l'indépendance de sa pensée, pour se permettre qu'on en fasse ici un esclave.

Enfin la conscience est une puissance sur l'influence de laquelle un état ne s'est jamais trompé sans se causer le plus grand dommage. On peut se moquer de ceci, mais on ne détruira pas le fait ; et toutes les fois que les

états essaieront de la frapper, ils éprouveront quelle puissance ils ont provoquée contre eux. Si l'Eglise voulait entrer dans une telle lutte ; si elle ne craignait pas de donner la preuve de fait ; si elle voulait une seule fois appeler les hommes à résister par devoir de conscience, et si elle voulait les appeler au combat pour revendiquer ses droits contre les prétentions illégitimes de tel ou tel état, ah ! que ne verrions-nous pas ?... Mais précisément parce que dans toutes les revendications de l'Eglise, il ne s'agit que de la conscience, de la religion et de la morale, il importe donc souverainement, à ce moment décisif, de reconnaître solennellement sa prééminence. Vouloir la lui nier, serait prétendre que les trois paroles citées ne signifient rien, ou du moins lui enlever toute influence sur la vie publique.

Inutile de dire ce que cela produirait dans la situation actuelle du monde. C'est à peine s'il fut un temps où il a été aussi nécessaire de fondre l'humanité en un seul tout, en prêchant sur tous les toits que la conscience, la morale et la religion, sont le centre autour duquel doivent se grouper tous ceux qui prennent au sérieux le salut de l'humanité. Il faut un sentiment religieux convaincu, une morale rigoureuse, une conscience inébranlable pour affronter les tempêtes et les vagues menaçantes. Toute notre vie publique doit être mise en harmonie avec la conscience, la morale et la religion, pour que la situation devienne meilleure, et que le nouvel ordre social, auquel nous devons mettre la main, soit bâti sur une base sûre et solide. Eh bien, ces trois principes, dont personne ne doutera de l'opportunité et de la nécessité à l'heure actuelle, peuvent se résumer dans cette courte phrase : Il faut rendre à l'Eglise le respect qui lui est dû, et lui rendre son influence sur l'humanité en la plaçant de nouveau à la tête de la Société.

6.—La réalisation du royaume de Dieu.

Ainsi seront résolues toutes les autres questions qui ont toujours surgi aux époques de trouble intellectuel. Plus personne alors ne pensera à ces questions pitoya-

bles que le Libéralisme, ce fauteur de désordres, de discussions, cet élément de décomposition a toujours soulevées aux tristes jours de son règne. Au temps de sa souveraineté, on a disloqué tout ce que Dieu et la nature avaient uni d'une manière indissoluble : religion, droit, coutume, jurisprudence, politique, économie politique, état, Eglise, école, mariage, éducation, foi et science. On n'entendait parler que de suppression et de séparation. Ce furent les seules choses dont cet efféminé sans vigueur se montra capable. Désormais, il est grand temps d'unir, de former, de redresser, et nous épargnerons ainsi au Nihilisme la tâche qu'il poursuit, de replonger la société dans le néant. Il ne faut pas chercher le remède pour les plaies du temps, dans la séparation de l'Eglise et de l'état, mais dans leur union. Il serait plus juste de dire dans l'union de l'Eglise et de la société. Le malheur actuellement est que tout est tombé en ruines, depuis le toit jusqu'à la base, de telle sorte que c'est à peine si une pierre tient avec l'autre. Le salut doit consister en ce que tout, sans exception aucune, tout ce qui appartient à la vie de l'humanité soit de nouveau uni : état, Eglise, famille, société civile, culture du droit, économie politique, science, école, éducation, mariage. Chacun de ces éléments doit être mis à la place qui lui convient, chacun doit être sauvegardé dans ses droits ; mais chacun doit aussi être employé au service du tout, et tous doivent rester pacifiquement unis entre eux. Les idées d'organisme et de solidarité doivent devenir des vérités dans chaque branche de la vie, de la pensée et de l'action humaine. Il faut fonder une société universelle. L'Eglise doit y occuper le premier rang ; tous les autres membres doivent vivre en harmonie avec elle. Toute activité de la société comme des individus doit s'accorder avec ses lois, c'est-à-dire avec les lois de la conscience, de la morale et de la religion, par conséquent avec les lois du droit, de la nature et de Dieu. Alors sera réalisé ce

mot qui frappe l'époque d'une terreur inouïe, le mot de *royaume de Dieu*.

On se représente le royaume de Dieu si terrible, parce qu'on ne voit en lui qu'un grand monastère dans lequel ne peuvent vivre que des pénitents et des gens qui ont renoncé à tout. Nous ne nierons pas que la société doit exécuter en grand ce que chaque monastère s'efforce de réaliser en petit. Oui, tous ceux qui font partie de la société doivent travailler à pratiquer la pénitence, parce que tous ont contribué à faire croître le mal. Oui, tous doivent pratiquer le renoncement, car sans lui il ne faut jamais penser à la solidarité. Encore plus. Tous doivent porter en eux cet esprit de communauté qui forme la vie monastique, qui est le ciment par lequel tient ensemble le grand édifice de la société. Mais à côté de cela, personne n'a besoin de renoncer à sa propre situation, à ses propres droits, à son propre honneur. Au contraire, dans la réalisation d'une société qui est établie selon la loi de Dieu, chacun trouve précisément la garantie pour l'intégrité, et en même temps pour la fructification de tout ce qui le concerne. L'esprit de communauté est le meilleur rempart du droit privé et du droit public ; mais le lien le plus solide pour l'esprit de communauté, c'est la foi commune, la morale commune, la religion commune. Les hommes ont besoin de la société pour les protéger, mais la société a besoin du royaume de Dieu.

7. — Église expiatoire et église de paix

Nous ne pouvons dire si l'époque est accessible à cette manière de voir ; mais ce que nous savons certainement, c'est que son sort pour l'avenir, peut-être pour un avenir très proche, dépend de ce qu'elle accepte ces vues ou les rejette. Les prédictions à la Cassandre qui déclarent la catastrophe inévitable et même tout proche, deviennent de plus en plus nombreuses. Qu'il en soit donc ainsi, s'il n'en peut être autrement !... Nous ne voulons pas arrêter le cours de la justice ; mais malgré cela, nous préférons caresser l'espérance que le monde, quoiqu'il ne veuille plus entendre parler du royaume de

Dieu, deviendra plus accessible à sa parole, lorsque les jours d'épreuve auront frayé aux cœurs le chemin de la vérité. Emile Grégorovius, dans son livre « *Le ciel sur la terre* », fait une description de la manière dont aura lieu le grand châtiment. Il parle de la courte durée de l'aveuglement des hommes, de ses fruits, et du retour à Dieu de l'humanité purifiée. La fin de cette terrible tempête sera que les hommes chercheront de nouveau le Dieu de leurs pères, et lui élèveront une église expiatoire. Belle et consolante pensée. Ce serait encore plus beau et plus consolant, si la société ne commençait pas d'abord par attendre le déluge, mais si elle fondait d'avance, par des efforts communs, une église de paix. Dieu se laisserait encore apaiser, il n'y a pas à en douter, car il ne peut résister au mot de *paix* et encore moins à l'action de la paix. Or l'église de paix la plus belle, la plus féconde en bénédictions, la plus agréable à Dieu, serait la société établie sur des principes chrétiens, la société sous la conduite de l'Eglise, la réalisation du royaume de Dieu ici-bas.

TABLE DES MATIÈRES

CINQUIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ CIVILE

SIXIÈME PARTIE

ÉTAT ET SOCIÉTÉ DES PEUPLES

SEPTIÈME PARTIE

LE ROYAUME DE DIEU

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Par le Cardinal HERGENRŒTHER

*Traduite de l'allemand par l'***abbé BÉLET**

8 forts. vol. in-8. Prix. 60 fr. Net 40 fr.

Nous possédons enfin le VIIIe et dernier volume de cette histoire de l'Église, dont on souhaitait depuis longtemps l'achèvement.

L'histoire du cardinal Hergenrœther occupera dans notre littérature historique en France une place jusqu'ici laissée vide. Nous avons depuis Fleury des histoires de l'Église très étendues. A l'autre pôle, nous avons des manuels très abrégés où bien des questions sont passées sous silence. Nous n'avions pas d'ouvrage qui tînt le milieu entre les deux. L'histoire du savant cardinal allemand, sans avoir les proportions monumentales des grandes histoires, est pourtant beaucoup plus qu'un simple résumé. Toutes les questions importantes et même les questions secondaires y sont abordées et traitées avec les développements suffisants. Ce qui fait le prix de cette histoire, c'est l'abondance des renseignements de toute nature qu'elle renferme. L'auteur était un savant de grand mérite qui s'était durant de longues années consacré à l'histoire ecclésiastique. Il a fait sur les points importants de cette histoire, notamment sur l'Église byzantine et sur Photius, des ouvrages qui resteront. Quand il aborda son *Histoire de l'Église*, il voulut faire bénéficier tous ses lecteurs du fruit de ses longs travaux ; il a mis dans son ouvrage les notes recueillies au cours de sa laborieuse carrière. Aussi trouve-t-on dans son livre, sur presque tous les sujets, les renseignements les plus détaillés.

La méthode adoptée est des plus simples et en même temps des plus commodes. La question est exposée en quelques paragraphes précis ; chaque paragraphe est suivi de notes bibliographiques qui permettent d'approfondir l'étude de cette question. Aussi, sous un format beaucoup moins volumineux que ceux de Rohrbacher ou de l'abbé Darras, le cardinal Hergenrœther possède une richesse d'informations au moins égale et souvent supérieure à celle des historiens qui l'ont précédé. Son livre a donc un prix singulier comme livre d'enseignement et de recherche; il rendra en particulier les plus grands services aux professeurs qui sauront en faire usage.

On se tromperait en y cherchant un livre de lecture courante. Le vénérable auteur ne parait pas avoir eu le moindre souci de l'art d'exposition ou de l'intérêt du récit. Il n'a visé qu'à l'érudition et à la précision. Tout le reste est sacrifié.

Le VIIIe volume que nous avons sous les yeux est consacré à la neuvième époque, l'âge de la Révolution, 1789-1877. Le premier chapitre de cette époque, qui traitait de l'histoire extérieure de l'Église ou des relations de l'Église avec l'État, appartient encore au VIIe volume. Le chapitre II et le chapitre III que nous avons ici comprennent l'histoire des Églises séparées et des sectes, et celle de la propagation extérieure et de la vie intérieure de l'Église. Ces divisions de l'histoire d'après ces diverses catégories de faits, sont conformes au système allemand. Malgré les critiques déjà vieilles qui en ont été faites, ces divisions ont du moins le mérite d'une réelle utilité pédagogique. On suit plus facilement la marche des événements, grâce à ces distinctions.

Le chapitre sur les Églises séparées contient un grand nombre de faits intéressants, notamment sur le mouvement puséyste, sur les vieux catholiques, sur le gunthérianisme, sur la secte de Michel Vintras, et aussi sur le protestantisme moderne. Une conclusion se présente tout naturellement à l'esprit au cours de cette exposition : c'est la vigueur et la force de résistance de l'Église catholique. Le protestantisme, quand il n'aboutit pas au scepticisme, s'émiette en une foule de sectes ; les autres sectes, en dehors du protestantisme, disparaissent ou s'étiolent ; il semble qu'elles ne se maintiennent plus qu'en vertu de la vitesse acquise. Les tentatives d'Église nationale en France, en Italie, en Allemagne ont misérablement avorté. Il y a là un phénomène unique dans l'histoire de l'Église, si nous ne nous trompons. Le savant cardinal, qui donne peu de place à la philosophie de l'histoire, ne le fait pas ressortir, mais il est de nature à frapper tout esprit observateur. A aucun siècle de son histoire, l'Église n'avait montré cette puissance en face des tentatives schismatiques ou hérétiques; à toutes les époques, ces tentatives, avortées dans leur but principal, avaient cependant presque toujours réussi à arracher à l'Église quelque province. Aujourd'hui les dissi-

dents se comptent. Il y a là un fait qui atteste la force de résistance et l'esprit de discipline dans l'Église au XIXe siècle.

Le IIIe chapitre sur la propagation extérieure de l'Église et sa vie intérieure prouve aussi l'incontestable vitalité du catholicisme. On ne peut lire sans une admiration émue ces longues et sèches énumérations qui, sous quelques dates et quelques noms, nous font assister à ce puissant travail de propagande qui pousse les missionnaires, comme aux premiers siècles, vers les régions où le règne de Notre-Seigneur n'est pas encore établi. Cette vitalité se trahit encore par les fondations si nombreuses d'instituts nouveaux ou d'œuvres de charité. Et il y aurait certainement bien des lacunes à combler dans le livre du cardinal, surtout pour la France. Mais comment espérer sur ce point d'être absolument complet ? Ces entassements de noms et de faits entraînent souvent aussi un défaut de perspective, qu'il était peut-être difficile d'éviter.

Un tiers du volume environ est consacré à une table chronologique et à une table des noms, indispensable pour un ouvrage comme celui du cardinal Hergenrœther.

Nous aurions mauvaise grâce, à la suite de certains critiques, à relever dans la traduction de l'abbé Bélet quelques fautes, d'ailleurs vénielles. Il nous semble au contraire qu'il faut le féliciter d'avoir su mener à terme une œuvre aussi utile et aussi remarquable.

(*Bulletin catholique*. Dom F. Cabrol).

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne). 15-17, passage Verdeau, Paris.

